नवभारत

या अंकात –

वर्ष २५

अंक साहवा

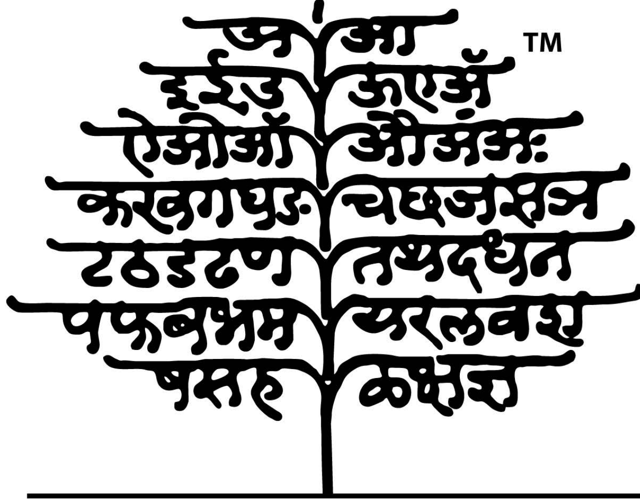
मार्च ७२

रु. १-२५

अनुक्रमणिका







मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत

अनुक्रमणिका



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

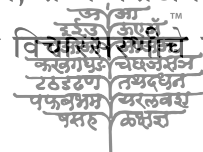
या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

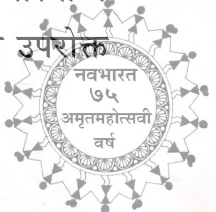
१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुररस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

अनुक्रमणिका





प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई, यांचे मासिक

वर्ष पंचविसावे
अंक सहावा

नवभारत

मार्च १९७२

(महाराष्ट्र राज्य साहित्य व संस्कृति मंडळ पुरस्कृत)

संपादक-मंडळ

प्रा. वि. म. बेडेकर—प्रा. गोवर्धन पारीख, प्रा. मे. पुं. रेगे का. संपादक

वार्षिक रु. १२ अंकास रु. १·२५

हे मासिक श्री. म. शं. साठे यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून प्रा. वि. म. बेडेकर यांनी प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई यांचेकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

पत्रव्यवहाराचा पत्ता :

१ संपादकीय : कार्यकारी संपादक, 'नवभारत' मासिक,
प्राध्यापकांचे निवासस्थान
कीर्ति कॉलेज, दादर-मुंबई २८

२ व्यवस्थापकीय : व्यवस्थापक, 'नवभारत' मासिक,
C/o दी प्राज्ञ प्रेस, वाई (जि० सातारा)

३ चौकशी : श्री. वा. वि. कोनकर
१८८ एफ्, भीमराववाडी, मुंबई २ फोन नं. ३५४८५४



प्राज्ञपाठशालामंडळ ग्रंथमाला

१. धर्मकोश– व्यवहारकाण्ड भाग १ ते ३		किंमत
	साधी बांधणी	८०.००
	कापडी बांधणी	१०४.००
२. धर्मकोश - उपनिषत्काण्ड भाग १ ते ४		
	साधी बांधणी	१५०.००
	कापडी बांधणी	१८२.००
३. धर्मकोश– संस्कारकाण्ड भाग १ ला		४५.००
	कापडी बांधणी	६३.००
४. मीमांसाकोश भाग १ ते ७ (संपूर्ण)		२५०.००
५. कौषीतकिब्राह्मणारण्यकविषयकोश		६.००
६. बौद्धागमार्थसंग्रहः		२०.००
७. नवमानवतावाद		२.५०
८. मानवाचा आदर्श		३.००
९. वैदिक संस्कृतीचा विकास (सुधारून वाढविलेली आवृत्ती)		
	(तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी)	२०.००
१०. चार्वाक – इतिहास आणि तत्त्वज्ञान		
	(प्रा. सदाशिव आठवले)	३.००
११. गीता-प्रवेश (डॉ. गो. वि. देवस्थळी)		२.५०
१२. महाराष्ट्रांतील दुष्काळ व त्यावरील उपाययोजना		
	(श्री. चा. अ. दाभोलकर)	२.००
१३. सिंधु संस्कृती, ऋग्वेद व हिंदु संस्कृती		
	(प्र. रा. देशमुख)	४.००
१४. इतिहासाचे तत्त्वज्ञान (प्रा. सदाशिव आठवले)		५.००
१५. लोकशाहीचे धोके (श्री. पन्नालाल सुराणा)		२.००
१६. भारतीय स्त्रीधर्माचा आदर्श (सौ. कमल पाध्ये)		२.००

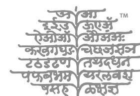
डॉ. रा. भा. पाटणकर

क्रोचेचे सौंदर्यशास्त्र लेखांक : ३

प्रकरण तिसरे

क्रोचेने पहिल्या दोन प्रकरणात इंटुइशन व आविष्कार या दोन संकल्पनांचा अर्थ स्पष्ट केला आणि कला म्हणजे इंटुइशन (किंवा आविष्कार) असे समीकरण मांडले. इंटुइशन हा एक ज्ञानाचा प्रकार आहे हे त्याने सांगितलेच आहे. ज्ञानाचा दुसरा प्रकार म्हणजे संकल्पनात्मक ज्ञान. या प्रकारच्या ज्ञानाचे परिपूर्ण रूप तत्त्वज्ञानात दिसते इंटुइशनच्या स्वरूपावर जास्त प्रकाश पडावा म्हणून क्रोचेने या प्रकरणात इंटुइशन व तत्त्वज्ञान यांची तुलना केली आहे आणि त्यांच्यात असलेल्या संबंधाबद्दल चर्चा केली आहे. त्याचप्रमाणे या दोन ज्ञानप्रकारांचे ऐतिहासिक ज्ञान व वैज्ञानिकांना प्राप्त होणारे अनुभवजन्य ज्ञान यांच्याशी काय नाते आहे हेही त्याने विशद केले आहे.

' इंटुइशन ' या शब्दाऐवजी यापुढे आपण ' प्रातिभ ज्ञान ' हा शब्द वापरू. हा मराठी (खरे म्हणजे, संस्कृतोद्भव) शब्द पहिल्या दोन प्रकरणात वापरण्याचे मुद्दाम टाळले. याचे एक कारण असे की, आपल्याला एक संकल्पना समजावून घ्यायची होती. हे करीत असताना ' इंटुइशन ' या शब्दामुळे विशेष अडचण येण्याची शक्यता नव्हती. दुसरे कारण असे की ' प्रातिभ ' हा शब्द वापरल्याने क्रोचेला अभिप्रेत नसलेल्या काही अर्थच्छटा वाचकाच्या मनात येण्याचे भय होते. उदा० ' प्रातिभ ' या शब्दाचे ' प्रतिभा ' या शब्दाशी जे नाते आहे त्यावरून ' प्रातिभ ज्ञान ' म्हणजे प्रतिभावंताला (जिनिअसला) किंवा ऋषिमुनींना, द्रष्ट्यांना होणारे ज्ञान असा अर्थ एखाद्याने केला असता. ' इंटुइशन ' या संज्ञेला क्रोचेच्या सौंदर्यविचारात फार महत्त्वाचे स्थान असल्याने या संज्ञेचा क्रोचेला अभिप्रेत असलेला अर्थ स्पष्ट करणे फार आवश्यक होते. ते स्पष्टीकरण आपल्याला मिळालेले आहे. म्हणून आता त्या संज्ञेच्या ऐवजी ' प्रातिभ ज्ञान ' ही संज्ञा वापरायला हरकत नाही. आणखी एक मुद्दा स्पष्ट करायला हवा. ' tion ' ही





अक्षरे ज्यांच्या शेवटी येतात अशा काही इंग्रजी शब्दांना वेगळे पण एकमेकांशी संबंधित असे दोन अर्थ असतात. उदा० Construction या शब्दाला (१) बांधण्याची प्रक्रिया व (२) या प्रक्रियेने फलित होणारी विशिष्ट गोष्ट (उदा० इमारत) असे दोन अर्थ आहेत. तसेच ' इंटुइशन ' या शब्दाला (१) एक ज्ञानप्रक्रिया व (२) या ज्ञानाचा विषय किंवा त्या प्रक्रियेचे फलित (उदा० प्रतिमा) असे दोन अर्थ आहेत. एखाद्या ठिकाणी लेखकाला कोणता अर्थ अभिप्रेत आहे हे त्या संदर्भावरूनच स्पष्ट होते. ' प्रातिभ ज्ञान ' ही संज्ञा वापरतानाही हा मुद्दा ध्यानात ठेवायला हवा. काही वेळा ही संज्ञा विशिष्ट ज्ञानप्रक्रियेला उद्देशून वापरावी लागेल; इतर वेळा या ज्ञानाच्या विषयाला उद्देशून वापरावी लागेल.

प्रातिभ ज्ञान हे संकल्पनात्मक ज्ञानापेक्षा भिन्न आहे; पण याचा अर्थ असा नव्हे की या दोन प्रकारच्या ज्ञानात कोणतेच संबंध नाहीत. त्यांच्यात तेढ आहे असेही नाही. क्रोचेच्या मते प्रातिभ ज्ञान संकल्पनात्मक ज्ञानावर अवलंबून नसते हे आपण पाहिले. पण याचा अर्थ असा नव्हे की संकल्पनात्मक ज्ञानही प्रातिभ ज्ञानावर अवलंबून नसते. संकल्पनात्मक ज्ञानाला प्रातिभ ज्ञानाची मदत आवश्यक असते. क्रोचेच्या मते संकल्पनात्मक ज्ञानाच्या अभावी देखील प्रातिभ ज्ञान प्राप्त होणे शक्य आहे; पण जर प्रातिभ ज्ञान नसेल तर संकल्पनात्मक ज्ञान निर्माण होणे अशक्य आहे. याचा अर्थ असा की ज्ञानाचे हे दोन प्रकार परस्परावलंबी नाहीत. अवलंबित्व एकतर्फी आहे.

संकल्पनात्मक ज्ञान विशिष्ट गोष्टींमधील संबंधाचे ज्ञान आहे. या विशिष्ट गोष्टी म्हणजे प्रातिभ ज्ञानाचे विषय होत. या विशिष्ट गोष्टींचे ज्ञान नसेल तर त्यांच्यातील संबंधांचे ज्ञान होणे अशक्य आहे. ज्ञानप्रक्रियेतील विविध घटकांचे परस्परसंबंध खाली दिल्याप्रमाणे आहेत. संवेदनांचे द्रव्य नसेल तर प्रातिभ ज्ञान अशक्य आहे, व प्रातिभ ज्ञानाच्या अभावी संकल्पनात्मक ज्ञान अशक्य आहे. ही नदी, हा तलाव, हा ओढा, हा पाऊस, हा पाण्याचा पेला इत्यादी हे सर्व प्रातिभ ज्ञानाचे विषय आहेत; आणि पाणी ही संकल्पना आहे. पाणी म्हणजे विशिष्ट जागेतील, किंवा विशिष्ट कालातील पाणी नव्हे. पाणी हे सामान्य आहे. त्याच्याविषयी विचार करणे म्हणजे सर्व पाण्याचा विचार करणे. पाणी हे अनंत रूपात आपल्या प्रातिभ ज्ञानाचा विषय होते. पण या सर्व रूपांना सामावून घेणारी पाणी ही संकल्पना एकच असते.

प्रातिभ ज्ञानाच्या पायरीपेक्षा संकल्पनात्मक ज्ञानाची पायरी वरची आहे. पण आपण जेव्हा एका पातळीवरून वरच्या पातळीवर जातो तेव्हा खालच्या

पायरीशी आपला काहीही संबंध उरत नाही असे नाही. समजा आपण संकल्पनात्मक ज्ञानाच्या पायरीवर आहोत व संकल्पनांबद्दल विचार करीत आहोत. असा विचार करीत असतानाही आपल्यात संवेदना व भावना निर्माण होणारच. अर्थात या भावनांची जात प्रातिभ ज्ञानाच्या पातळीवरील भावनांच्या जातीपेक्षा निराळी असणार. प्रातिभ ज्ञानाच्या पातळीवरच्या भावना विशिष्ट गोष्टी व विशिष्ट व्यक्ती यांच्या संबंधी असतात. या पातळीवरचे सगळे जगच विशिष्ट गोष्टींचे बनलेले असते. त्यामुळे या पातळीवरील भावना विशिष्ट गोष्टींशीच संबंधित असणे स्वाभाविक आहे. पण जेव्हा आपण विशिष्ट गोष्टींच्या पलीकडे जातो तेव्हा आपण सामान्यांच्या, म्हणजे संकल्पनांच्या विश्वात वावरू लागतो. या विश्वात आपल्या विचारांचा विषय अर्थातच संकल्पना असतात. संकल्पनांबद्दल विचार करीत असताना या विचार-प्रक्रियेत अंतर्भूत असलेल्या प्रयत्नांची, धडपडीची संवेदना आपल्यामध्ये निर्माण होते; त्याचबरोबर या धडपडीशी संलग्न असलेल्या सुख-दुःखाच्या, रागद्वेषादिकांच्या संवेदनाही निर्माण होतात. या असतात तत्त्वज्ञाच्या संवेदना व भावना; जो तत्त्वज्ञ नाही त्याला या भावनांचा स्पर्शही होत नाही. या भावना जेव्हा आकारित होतात तेव्हा त्यांचे आपल्याला प्रातिभ ज्ञान होते. याचा अर्थ असा की ज्ञानाची कोणतीही पातळी घेतली तरी तेथे प्रातिभ ज्ञान असतेच. याचे कारण असे की प्रत्येक पातळीवर तिला अनुरूप अशी भावना असते व कोणत्याही पातळीवरची भावना आकारित झाली की प्रातिभ ज्ञान निर्माण होते. प्रातिभ ज्ञान व आविष्कार यांच्यातील अविभाज्यता लक्षात घेता असे म्हणता येईल की प्रत्येक पातळीवर तिला अनुरूप असा आविष्कार असतोच.

प्रातिभ ज्ञान व आविष्कार यांच्यातील अविभाज्यतेच्या सिद्धांताचे दोन अर्थ होतात. हे आपण पहिल्या प्रकरणात बघितले आहे. एक अर्थ असा की प्रातिभ ज्ञानाचा विषय (वैशिष्ट्यपूर्ण प्रतिमा) म्हणजेच आविष्कार. प्रत्येक प्रतिमा आकारित संवेदना किंवा भावना असल्यामुळे व ती एका अर्थाने मानवी चैतन्याने केलेली निर्मिती असल्यामुळे तिला भावनेचा आविष्कार असे म्हणता येते. दुसरा अर्थ असा की प्रत्येक आकारित संवेदनेला अनुरूप अशी भावना असते व त्या भावनेला अनुरूप असा आविष्कारही असतो. येथे आविष्कार व आकारित संवेदना या अविभाज्य पण वेगळ्या गोष्टी मानलेल्या आहेत. हा अर्थ स्वीकारला तर आविष्कार म्हणजे मानवी भाषा असे मानावे लागते. प्रस्तुत संदर्भात क्रोचेला हा दुसरा अर्थ अभिप्रेत असावा असे वाटते. कारण तो येथे असे म्हणतो की तार्किक (म्हणजे संकल्पनात्मक) पातळीवर विचार करणे म्हणजे भाषिक आविष्कार

अनुक्रमणिका

करणे (टु स्पीक). पण जेथे भाषिक आविष्कार असेल तेथे तार्किक पातळीवरचा विचार असेलच असे मात्र नाही. या विधानाचे स्पष्टीकरण असे देता येईल :– प्रातिभ ज्ञानाबरोबर त्याला अनुरूप असलेल्या भावनेचा आविष्कार असतोच. पण प्रातिभ ज्ञान संकल्पनात्मक ज्ञानावर अवलंबून नसते. म्हणजे या पातळीवरचा भाषिक आविष्कार संकल्पनात्मक ज्ञानावर अवलंबून नसतो. म्हणून जेथे भाषिक आविष्कार असतो तेथे संकल्पनात्मक किंवा तार्किक पातळीवरचा विचार असेलच असे नाही. उलट पक्षी संकल्पनात्मक पातळीवरही तिला अनुरूप अशा भावनादिकांचा भाषिक आविष्कार असतोच. म्हणून जेथे तार्किक पातळीवरील विचारप्रक्रिया चालू असते तेथे भाषिक आविष्कारही असलाच पाहिजे असे क्रोचे सांगतो. जो कोणी बोलतो तो तार्किक विचार करीत असतोच असे नाही; पण जो कोणी तार्किक विचार करतो तो बोलत असतोच. भाषिक आविष्कारा-शिवाय विचार अस्तित्वात येऊच शकत नाही.

भाषेशिवाय विचार असूच शकत नाही या सिद्धांतावर काहींनी आक्षेप घेतले आहेत. ते असे म्हणतात की विचार दरवेळी भाषेतच चालतो असे नाही. उदा. आपण जेव्हा भूमितीतल्या आकृत्या किंवा बीजगणितातील आकडे इत्यादींच्या साहाय्याने विचार करतो तेव्हा आपण भाषा वापरीत नसतो. यावर क्रोचेचे उत्तर असे की 'भाषा' या शब्दाचा मर्यादित अर्थ घेतला तर वरील गोष्टींचा समावेश 'भाषे'त होत नाही असे मान्य करावे लागेल. तरी ते आविष्काराचे प्रकार आहेत हे मान्य करावेच लागेल. क्रोचेने 'बोलणे' हा शब्द 'आविष्कार' या शब्दाशी समकक्ष केला आहे. म्हणून आविष्काराशिवाय विचार असू शकत नाही या क्रोचेच्या सिद्धांताला वर दिलेल्या आक्षेपामुळे तडा जात नाही.

पण या समर्थनावर आणखी एक आक्षेप घेता येईल. क्रोचेने आपल्याला असे सांगितले आहे की संकल्पनात्मक पातळीवर विचार करताना आपल्यात ज्या भावना व संवेदना निर्माण होतात त्या आकारित होऊन प्रातिभ ज्ञान प्राप्त होते. म्हणजे विचार करताना ज्या संवेदना निर्माण होतात त्यांचा त्यांना उचित असा आविष्कारही होतो. कोणत्याही पातळीवरचा आविष्कार हा संवेदना व भावना यांचाच आविष्कार असतो. असे जर आहे तर भूमितीतल्या आकृत्यांनाही भावनेचा आविष्कारच मानावे लागेल. पण या आकृत्या कोणत्याही पातळीवरच्या भावनांचा आविष्कार आहेत हे पटत नाही. या आकृत्यांच्या मदतीने संकल्पनात्मक विचार करणे शक्य होते हे निश्चित; पण सामान्य अर्थाने या आकृत्या भावनांचा आविष्कार ठरत नाहीत हेही निश्चित.

खरे म्हणजे क्रोचे येथे दोन भिन्न गोष्टींचा एकत्र विचार करीत आहे : (१) संकल्पना आणि त्यांच्या कक्षेत येणाऱ्या विशिष्ट गोष्टी; (२) मानवी ज्ञानानुभव व त्याचे प्रतिमा व भाषा यांच्यावरील अवलंबित्व. (१) पहिल्या मुद्या-बाबत क्रोचेचे म्हणणे असे की संकल्पनांचे ज्ञान त्यांच्या कक्षेत येणाऱ्या विशिष्ट गोष्टींच्या ज्ञानावर अवलंबून असते. या विशिष्ट गोष्टी म्हणजे वैशिष्ट्यपूर्ण प्रतिमा. प्रतिमा म्हणजे आकारित संवेदना किंवा भावना. या मुद्याच्या संदर्भात भावनेचा विचार प्रस्तुत आहे हे खरे; पण ही भावना म्हणजे प्रातिभ ज्ञानात जे आकारित होते ते द्रव्य होय हे विसरून चालणार नाही. (२) मानवी ज्ञानानुभव व विचारप्रक्रिया प्रतिमा किंवा भाषा यांच्या मदतीवर अवलंबून असतात ही वस्तुस्थिती आहे. उदा. आंब्याविषयी विचार करताना आंबा, आंब्याचे झाड इत्यादिकांच्या प्रतिमा आपल्या मनात असतात व त्यांची आपल्या विचारांना मदत होते. विचार जितका जास्त अमूर्त होईल तितके त्याचे प्रतिमावरील अवलंबित्व कमी होते व प्रतिमांची जागा शब्द घेतात. पुष्कळ वेळा नेहमीच्या व्यवहारातल्या शब्दांवर काम भागते. पण विचार फारच अमूर्त झाला की शब्दांच्या ऐवजी वैज्ञानिक परिभाषा, बीजगणितातील चिन्हे वगैरेंचा वापर होऊ लागतो. या सर्व गोष्टींचा भाषेत समावेश होऊ शकतो हे खरे. पण सामान्य व्यवहाराच्या भाषेत व वैज्ञानिक परिभाषेत काही बाब-तीत मूलगामी भेद आहे. व्यवहाराच्या भाषेला भावनार्थाचे अंग असते, पण वैज्ञानिक परिभाषेला भावनार्थाचे अंग नसते. म्हणून भाषेशिवाय किंवा परिभाषे-शिवाय विचार अशक्य आहे हा क्रोचेचा मुद्दा जरी मान्य केला तरी विशिष्ट परि-भाषा वापरणारा वैज्ञानिक त्यायोगे आपल्या वैचारिक पातळीवरच्या भावना-संवेदनांचा आविष्कार साधत असतो हा क्रोचेचा मुद्दा पटत नाही असेच म्हणावे लागेल. खरे म्हणजे विचार व त्यांचे परिभाषेवरील अवलंबित्व यांच्या संदर्भात भावनेला स्थानच नाही. अर्थात येथे असे म्हणता येईल की परिभाषेतले प्रतीक (उदा. π) हे बघावे लागते, त्याचे प्रातिभ ज्ञान व्हावे लागते; आणि प्रत्येक प्रातिभ ज्ञानात भावनेचे अस्तित्व अनुस्यूत असते. पण ज्या अर्थाने आर्किमिडी-झच्या 'युरेका'ने भावनाविष्कार होतो त्या अर्थाने 'π'ने भावनाविष्कार होत नाही हे निश्चित. पुन्हा ज्या अर्थाने गोत्व या संकल्पनेचे ज्ञान विशिष्ट गाईंच्या प्रतिमांच्या प्रातिभ ज्ञानाशी संबंधित आहे त्या अर्थाने 'π' व या प्रतीकाने निर्देशि-लेली संकल्पना एकमेकांशी संबंधित नाहीत. या विवेचनावरून असे ध्यानात येईल की क्रोचे एकाच वेळी दोन वेगळ्या गोष्टींचा विचार करीत आहे व एका गोष्टीच्या संदर्भात जे मुद्दे प्रस्तुत आहेत ते दुसऱ्या गोष्टीच्या संदर्भातही प्रस्तुत

आहेत असे मानीत आहे. त्यामुळे त्याच्या प्रतिपादनात गोंधळ निर्माण झालेला दिसतो.

क्रोचेने आणखी एका आक्षेपाचा परामर्श घेतला आहे. काही लोकांच्या मते मानवेतर प्राणीही विचार करतात, पण ते भाषा वापरीत नाहीत. यावरून असे दिसते की भाषेशिवाय विचार शक्य आहे. मानवेतर प्राणी सुसंस्कृत होण्याला विरोध करणारे अविकसित मानवच आहेत की जिवंत शरीरे असलेली यंत्रे आहेत या वादात क्रोचे शिरत नाही. तो असे म्हणतो की माणूस जेव्हा पाशवी किंवा केवळ सहजप्रेरणांवर आधारलेल्या गोष्टींविषयी बोलतो तेव्हा त्याचे विवेचन कुत्रा, मांजर, सिंह, मुंगी यांच्याबद्दल त्याने केलेल्या कयासावर किंवा कल्पनांवर आधारलेले नसते. मानवामध्येच जो पशुतेचा अंश आहे त्यावरच ते विवेचन आधारलेले असते. मानवात पशुता असते आणि खास मानवी असे चैतन्यही असते. मानवेतर प्राण्यांत पशुतेबरोबर चैतन्याचाही अंश असेल तर एका अर्थाने ते प्राणी सुदैवी ठरतील. चैतन्याचा अंश असल्याने त्यांना सुदैवी म्हणता येईल. पण हा अंश फारच कमी प्रमाणात असल्यामुळे त्यांना दुर्दैवीच म्हणावे लागेल. क्रोचेच्या मनात बहुतेक असा विचार असावा की चैतन्याच्या स्पर्शामुळे मानवेतर प्राण्यांना आपल्या परिस्थितीची थोडीबहुत जाणीव होईल, पण हे चैतन्य पुरेशा प्रमाणात नसल्यामुळे ते त्या परिस्थितीत बदल घडवून आणण्यास असमर्थ ठरतील व म्हणून चैतन्याच्या अभावी जे दुःख त्यांच्या वाट्याला आले नसते ते दुःख त्यांना अनुभवावे लागेल. जर मानवेतर प्राण्यांत मानवी चैतन्यतत्त्वाचा अंश असेल तर त्यांच्याविषयी बोलताना ते पूर्णपणे केवळ शरीररूप किंवा केवळ प्राकृतिक आहेत असे म्हणून चालणार नाही. ते पूर्णतः पाशवी नसून अंशतः पाशवी असतात असे म्हणावे लागेल. अर्थात त्यांच्यातील पशुतेचा अंश मानवातील पशुतेच्या अंशापेक्षा पुष्कळच मोठा असतो. मानवामध्ये व मानवेतर प्राण्यांत जातीचा फरक नाही असे जर ठरले तर हे प्राणी विचार करतात पण भाषा वापरीत नाहीत असे आपण कशाच्या जोरावर म्हणणार ? मानवेतर प्राण्याविषयी बोलताना जर सर्व वेळ मानवी स्वभावाचाच आधार घ्यावा लागत असेल तर उलट असे म्हणावे लागेल की हे प्राणी जर कोणत्यातरी प्रकारे विचार करीत असतील तर ते कोणत्या तरी प्रकारे भाषा वापरीत असलेच पाहिजेत.

क्रोचेच्या विचार व भाषा यांच्यातील अविभाज्यतेच्या सिद्धांतावर आणखी एक आक्षेप घेण्यात येतो. हा आक्षेप मानवी मनाचे, विशेषतः लेखकाच्या मनाचे,

अनुक्रमणिका

आपल्याला जे ज्ञान आहे त्यावर आधारलेला आहे. या आक्षेपाचे सार असे की शब्दाशिवाय संकल्पना असू शकते. काही पुस्तकांबद्दल बोलताना आपण असे म्हणतो की त्यातील विचार चांगला व व्यवस्थित आहे परंतु ते पुस्तक चांगले लिहिलेले नाही. याचा अर्थ असा की विचार शब्दांच्या पलिकडे असतो; आविष्कार कितीही विस्कळित असला तरी त्या आविष्कारामागचा विचार व्यवस्थित असू शकतो. पण क्रोचेच्या मते जेव्हा आपण म्हणतो की अमुक पुस्तकातला विचार व्यवस्थित आहे परंतु ते पुस्तक नीट लिहिलेले नाही, तेव्हा आपल्याला असे म्हणायचे असते की या पुस्तकातील काही भागातला विचार व त्याचा आविष्कार दोन्ही व्यवस्थित आहेत आणि उरलेल्या भागातील विचार व्यवस्थित नाही आणि त्याचा आविष्कारही व्यवस्थित नाही. विचार व आविष्कार यांच्यातील अविभाज्यतेचा प्रत्यय एखाद्या छोटया वाक्यात जसा येतो तसा एखाद्या मोठ्या ग्रंथात येत नाही. छोटया वाक्याच्या संदर्भात आपण असे म्हणू शकत नाही की येथे विचार व्यवस्थित आहे पण अभिव्यक्ती मात्र गोंधळाची झालेली आहे. जर अभिव्यक्तीत गोंधळ असेल तर विचार व्यवस्थित आहे असे कशाच्या जोरावर म्हणणार ?

आशय व अभिव्यक्ती अविभाज्य नाहीत असे का वाटते याची कारणे क्रोचेने दिली आहेत. काही वेळा आपण आपले विचार अगदी थोडक्यात मांडतो. अशा स्वरूपात प्रगट झालेले आपले विचार आपल्याला कळतात. पण त्या स्वरूपात ते इतरांना आकलन होत नाहीत. ही अभिव्यक्तीची रीत त्रुटित व आगळी आहे हे खरे. पण त्यामुळे असे ठरत नाही की अभिव्यक्तीशिवायही विचार असू शकतो. विचार आहे तेथे कोणत्यातरी प्रकारची अभिव्यक्ती असतेच. पुन्हा आपले विचार अगदी थोडक्यात मांडले तर ते इतरांना आकलन होतच नाहीत असेही नाही. काही लोकांना ते आकलन होतात. त्यांची बुद्धी इतकी तल्लख असते की एखादा विचार कितीही थोडक्यात मांडला तरी तो त्यांना कळतो. तोच विचार सविस्तरपणे मांडला तर उलट त्यांना कंटाळा येतो. आपला विचार दुसऱ्या-समोर मांडताना त्याचा किती विस्तार करायचा हे ऐकणाऱ्याच्या बौद्धिक कुवतीवर अवलंबून असते. तर्कदृष्टया एकच असलेला अमूर्त विचार वेगवेगळ्या आविष्कारस्वरूपात प्रगट होतो. याचा अर्थ असा नव्हे की कोणत्याही आविष्कारस्वरूपात प्रगट न होतादेखील विचार असू शकतो. विचाराला आविष्काराचा देह आवश्यकच असतो. पण तो देह त्रुटित असावा की पूर्णपणे विस्तारलेला असावा हे इतर विविध मानसिक घटकांवर अवलंबून असते. उदा० आपला विचार दुसऱ्यासमोर मांडायचा असेल तर त्याची बौद्धिक कुवत

ध्यानात घेऊनच त्या विचाराचा किती विस्तार करायचा व त्यानुसार अभिव्यक्तीही किती विस्तृत करायची हे ठरवायचे असते. हा विवेक वर उल्लेखिलेल्या विविध मानसिक घटकांपैकीच एक घटक आहे. येथे आपल्यापुढे दोन प्रश्न आहेत. अ) भाषिक अभिव्यक्तीशिवाय विचार असू शकतो का? आ) एक विचार वेगवेगळ्या स्वरूपात अभिव्यक्त होऊ शकतो का? क्रोचेच्या मते यातील पहिला प्रश्नच महत्त्वाचा आहे. अभिव्यक्तीच्या अभावी विचार अस्तित्वात येऊ शकत नाही हे सिद्ध करण्यातच क्रोचेला रस आहे. आशय व अभिव्यक्ती यांची अविभाज्यता सिद्ध झाली की आणखी एका प्रश्नाचा उलगडा होतो. ज्यांना वरील सिद्धांत मान्य नाही ते असे मानतात की आपण जेव्हा स्वतःशी, मनातल्या मनात, विचार करतो तेव्हा आपल्याला भाषेची जरूरी भासत नाही; आपल्या विचाराचे दुसऱ्याजवळ निवेदन करतानाच फक्त भाषेची मदत लागते. क्रोचेच्या मते विचार मनात ठेवला काय किंवा इतरांना सांगितला काय, तो भाषे-शिवाय अस्तित्वात येऊच शकत नाही. आपण मनातल्या मनात विचार करतो म्हणजे आपण स्वतःशी बोलतो. स्वतःशी बोलताना वापरलेली भाषा आणि इतरांशी बोलताना वापरलेली भाषा यांच्यांत तत्त्वतः काहीच फरक नाही. शब्द मोठ्याने उच्चारले नाहीत तरी ते शब्दच असतात.

प्रातिभ ज्ञानाचे सर्वात विकसित व उत्तम स्वरूप कलेत दिसते व संकल्पनात्मक ज्ञानाचे सर्वात उच्च स्वरूप विज्ञानात (किंवा शास्त्रात) दिसते. प्रातिभ ज्ञान व संकल्पनात्मक ज्ञान यांच्यातील संबंधाची चर्चा म्हणजे कला व शास्त्र यांच्यातील संबंधाचीच चर्चा होय. कला व शास्त्र या भिन्न गोष्टी आहेत हे खरे. पण त्यांच्यात एक संपर्कस्थान आहे. प्रत्येक विचाराबरोबर त्याचा आविष्कारही असतोच. म्हणजे शास्त्राला आविष्काराची बाजू असलीच पाहिजे हे ओघानेच आले. आवि-ष्कार व कला यांच्यातील एकरूपतेबद्दल क्रोचेने आपल्याला आधीच सांगितले आहे. म्हणून असे म्हणता येईल की प्रत्येक शास्त्राला आविष्काराची, म्हणजेच कलेची, बाजू अपरिहार्यपणे असते. क्रोचे म्हणतो की प्रत्येक शास्त्रीय पुस्तक एक कलाकृती असते. पुष्कळ वेळा हे आपल्या ध्यानात येत नाही कारण आपले सारे लक्ष पुस्तकातील विचारावर केंद्रित झालेले असते, त्या विचाराची सत्यासत्यता आपल्याला पारखायची असते. हे करीत असताना अभिव्यक्तीच्या बाजूकडे आपले दुर्लक्ष होणे स्वाभाविक आहे. पण जेव्हा आपण या विचारावर चिंतन करू लागतो तेव्हा तो विचार लेखकाने कसा मांडला आहे याकडे आपले लक्ष जाते. एखाद्या पुस्तकातला विचार स्वच्छ, नेमका, सौष्ठवपूर्ण स्वरूपात व्यक्त झालेला आहे,

त्यात एकही अनावश्यक शब्द नाही किंवा आवश्यक असलेला एकही शब्द गळालेला नाही इ. गोष्टी जाणवतात. दुसऱ्या एखाद्या पुस्तकातील विचार कसा गोंधळलेला, अडखळणारा, खंडित झालेला आहे असेही लक्षात येते. दोन विचारवंतांपैकी एक लेखक म्हणूनही मोठा ठरतो तर दुसरा लेखक म्हणून मोठा ठरत नाही. या दुसऱ्या विचारवंताचे लिखाण तुकड्यातुकड्यात खंडित झालेले दिसते. शास्त्रीय विचाराच्या दृष्टीने या तुकड्यांचे मूल्य कमी नसते. कारण प्रत्येक तुकडा विचार व अभिव्यक्ती या दोन्ही बाजूंनी परिपूर्ण व व्यवस्थित असाच असतो.

प्रत्येक शास्त्रीय पुस्तक एक कलाकृती असते असे क्रोचेने म्हटले आहे. हे विधान पुष्कळांना चमत्कारिक वाटेल. काही शास्त्रीय पुस्तकात कलागुण असतात हे सर्वांनाच मान्य होईल. उदा. गिल्बर्ट राइलची शैली इतकी चमकदार आहे की राइल हा कलावंतच आहे असे वाटावे. उलट स्ट्रॉसनची शैली अगदी शुष्क असल्याने त्याला कोणीही कलावंत म्हणणार नाही; आणि तरीही तत्त्वज्ञ म्हणून राइल व स्ट्रॉसन यांच्यात डावेउजवे ठरविणे कठीण आहे. यावरून असे लक्षात येईल की उत्तम तत्त्वज्ञ चांगला शैलीकार असतोच असे नाही. पुन्हा स्ट्रॉसनच्या ग्रंथातील विचार तुकड्यातुकड्यात खंडित झालेला असून त्यातील काही तुकडे आशय व आविष्कार यांच्या दृष्टींनी परिपूर्ण आहेत व इतर तुकडे परिपूर्ण नाहीत असेही म्हणता यायचे नाही. स्ट्रॉसनच्या पुस्तकातील विचार सखोल, नवा, व्यवस्थित असाच असतो. पण त्याची शैली मात्र शुष्कच आहे. यावर कोणी म्हणाला की स्ट्रॉसनच्या विचारांना शुष्क शैलीच योग्य ठरते तर ते मान्य करावे लागेल. कदाचित असे असेलही. स्ट्रॉसन चमकदार शैलीत लिहू लागला तर कदाचित त्याचा विचार त्याला स्पष्टपणे मांडता येणार नाही; पण यामुळे इतकेच सिद्ध झाले की प्रत्येक विचाराला त्याचीच म्हणता येईल अशी अभिव्यक्ती असते. पण ही अभिव्यक्ती कलात्मक असतेच असे काही यावरून सिद्ध होत नाही. पण क्रोचेच्या मते अभिव्यक्ती (किंवा आविष्कार) आणि कला एकरूप आहेत. म्हणून तो स्ट्रॉसनच्या पुस्तकानाही कलाकृतीच म्हणणार. आविष्कार आणि कला यांचे समीकरण मानले की ही आपत्ती ओढवणे अपरिहार्य आहे. सामान्य माणूस प्रत्येक आविष्काराला कला म्हणत नाही. कला या पदवीस पात्र ठरण्यासाठी आविष्कार चमकदार, ओजस्वी, उत्स्फूर्त इ. असला पाहिजे असे तो म्हणेल. पण क्रोचेला हे मान्य नाही. तो प्रत्येक प्रातिभ ज्ञानाला आणि प्रत्येक आविष्काराला कला मानतो. म्हणून प्रत्येक शास्त्रीय पुस्तक कलाकृती आहे असे त्याने म्हटले तर त्यात नवल नाही.

पुढे क्रोचे म्हणतो की विचारवंत आणि शास्त्रज्ञ वाङमयीन दृष्टया सामान्य असले तरी त्याचे आपल्याला काही वाटत नाही. त्यांच्या लेखनातील अधूनमधून दिसणाऱ्या चमकदार तुकड्यांवरून एकूण प्रबंधाच्या व्यवस्थित बांधणीची कल्पना करता येते. विचारवंताने आपला विचार संक्षिप्त रूपात अभिव्यक्त केलेला असल्याने त्याचे पुस्तक हे एक व्यवस्थित बांधणीचा प्रबंध आहे असे वाटत नाही. अभिव्यक्तीतला काही भाग गाळलेला असल्याने अभिव्यक्ती खंडित तुकड्यांची बनलेली आहे असे वाटते. पण खोल जाऊन विचार केला की काय गाळले गेले असावे ते लक्षात येते, व सबंध विचारपट उलगडू लागतो. प्रतिभावंताच्या तात्त्विक किंवा शास्त्रीय लिखाणात संक्षिप्त अभिव्यक्तीमुळे निर्माण होणारे दोष आढळतात. पण प्रतिभावंताने जो शोध लावला, त्यासाठी त्याने जी धडपड केली त्या मानाने अभिव्यक्तीच्या तुकड्यांपासून निघून त्याच्या मनातील पूर्ण प्रबंधाचा आपण लावलेला शोध पुष्कळच कमी त्रासाचा, कमी कठीण ठरतो. प्रतिभावंताने लावलेला शोध आपल्याला लागणे शक्य नसते. पण त्याने संक्षिप्त स्वरूपात मांडलेल्या विचारावरून त्याच्या विचाराचा संपूर्ण पट कसा असेल हे आपण ओळखू शकतो. तेव्हा शास्त्रज्ञाच्या विचाराचा अविकसित वा संक्षिप्त आविष्कार आपल्याला चालतो. पण कलावंताची अभिव्यक्ती जर संक्षिप्त स्वरूपाची किंवा अति-सामान्य अशी असेल तर ते मात्र आपल्याला चालत नाही. ज्या कलावंताची अभिव्यक्ती अपुरी किंवा सदोष असेल तो कलावंतच ठरत नाही. अभिव्यक्ती हे कलावंताचे सत्त्व असल्याने अभिव्यक्तीचा अभाव म्हणजे कलावंताच्या सत्वाचा अभाव, काव्याचा आशय (म्हणजे अनाकारित भावना) सर्वांच्याच मनात असतो. पण त्याची अभिव्यक्ती सर्वांना साधत नाही. ज्याला ती साधते तो कवी म्हणून ओळखला जातो. शास्त्रज्ञाचा आशय संकल्पनात्मक असतो. संकल्पनात्मक आशय हाच आशयाचा एकमेव प्रकार आहे असे मानले तर कलेत आशयाला महत्त्व नसते इतकेच नाही तर कलेत आशयाचा अभाव असतो असेसुद्धा म्हणता येईल. कलेत आशय नसतो असे अर्थातच क्रोचेला म्हणायचे नाही. कलेतील आशय म्हणजे भावना व संवेदना. या आशयात संकल्पना अंतर्भूत असतीलच असे नाही. क्रोचेचे म्हणणे असे की जे सौंदर्यशास्त्रज्ञ कलेतील अभिव्यक्तीला आशयापेक्षा महत्त्व देतात ते बहुधा आशय म्हणजे संकल्पनात्मक आशय असे समीकरण मानीत असावेत. हे जर खरे असेल तर त्यांचे म्हणणे मान्य करायला हवे. [या विवेचनात क्रोचे 'फॉर्म' व 'एक्स्प्रेशन' हे शब्द समानार्थी म्हणून वापरतो. समीक्षेत पुष्कळ वेळा 'फॉर्म' व 'कन्टेन्ट' असा भेद करतात. या भेदाचे स्पष्टीकरण असे देण्यात येते की 'कन्टेन्ट' म्हणजे आशय, किंवा काय सांगितले आहे ते व

अनुक्रमणिका

'फॉर्म' म्हणजे अभिव्यक्ती किंवा जे सांगायचे आहे ते सांगण्याची पद्धती. काही सौंदर्यशास्त्रज्ञ आशयापेक्षा अभिव्यक्तीला जास्त महत्त्व देतात हे आपल्याला माहीतच आहे. पण 'फॉर्म' या शब्दाला ज्ञानशास्त्रात एक वेगळा अर्थ आहे हे विसरून चालणार नाही. हा अर्थ स्वतः क्रोचेनेच याच्या आधी विशद करून सांगितला आहे. कोणतीही गोष्ट अनुभवाचा विषय व्हावयाची असेल तर तिला मनःस्फूर्त, अनुभवपूर्व अशा आकाराच्या (फॉर्म) चौकटीत यावे लागते; प्रातिभ ज्ञानाच्या पातळीवरील आकार म्हणजे 'वैशिष्ट्य'. या संदर्भात 'फॉर्म' हा शब्द अभिव्यक्ती या अर्थाने वापरलेला नसून ज्ञानातील एक अनुभवपूर्व घटक, ज्ञानाचा विषय होण्यासाठी प्रत्येक गोष्टीला पाळावी लागणारी आवश्यक अट या अर्थाने वापरला आहे हे उघड आहे. 'आशय व अभिव्यक्ती' आणि 'द्रव्य व (अनुभवपूर्व) आकार' ही द्वंद्वे समानार्थक किंवा समकक्ष नाहीत. असे असून देखील त्यांच्यातील भेदाचे क्रोचेला नेहमीच भान असते असे नाही. उदा० ज्या परिच्छेदाचे आपण सध्या विवरण करीत आहोत त्यात हे भान सुटलेले दिसते.]

पुढे क्रोचे असे सांगतो की काव्य आणि गद्य यांच्यातील फरक म्हणजे काव्य व शास्त्र यांच्यातील फरक होय. लय, छंद, यमक इत्यादी बाहेरच्या वैशिष्ट्यांचा उल्लेख करून काव्य व गद्य यांच्यातील भेद स्पष्ट करता येत नाही. हा भेद अंतर्गत वैशिष्ट्यांमध्येच आहे. काव्य हे भावनेचा आविष्कार असून गद्य हे बुद्धीचा आविष्कार असते. परंतु बौद्धिक व्यवहाराला त्याच्याशी संलग्न असे भावनेचे अंग असल्याने गद्यालाही काव्याचे अंग असतेच. प्रत्येक शास्त्रीय पुस्तक एक कलाकृती असते असे क्रोचेने आपल्याला आधीच सांगितले आहे. तेच तो येथे निराळ्या शब्दात सांगत आहे. त्यावर ज्या शंका आपण तेथे उपस्थित केल्या त्या येथेही प्रस्तुत आहेत.

प्रातिभ ज्ञान व संकल्पनात्मक ज्ञान, कला व शास्त्र, काव्य व गद्य यांच्यातील विशिष्ट संबंधाला क्रोचेने 'रिलेशन ऑफ डबल डिग्री' असे नाव दिले आहे. त्याला आपण 'दोन पातळ्यांमधील संबंध' असे म्हटल्यास चालेल. काही संबंध अन्योन्याश्रयाचे संबंध असतात; त्या संबंधांनी संलग्न केलेल्या गोष्टी एकमेकांवर अवलंबून असतात. कोणत्याही सेंद्रिय समष्टीतल्या (ऑर्गॅनिक होल) दोन घटकांचे संबंध अन्योन्याश्रयाचे असतात. पण प्रातिभ ज्ञान व संकल्पनात्मक ज्ञान या दोन पातळ्यांमधील संबंध निराळ्या प्रकारचा आहे. यातील दुसरी पातळी पहिल्या पातळीवर अवलंबून असते; पण पहिली पातळी मात्र

दुसऱ्या पातळीवर अवलंबून नसते. प्रातिभ ज्ञान स्वयंपूर्ण असते; संकल्पनात्मक ज्ञान मात्र प्रातिभ ज्ञानावर अवलंबून असते. काव्य स्वयंपूर्ण असते; पण गद्य मात्र काव्यावर अवलंबून असते. आविष्कार (म्हणजे प्रातिभ ज्ञान) हा मानवी चैतन्याने जडतेवर मिळविलेला पहिला विजय आहे. क्रोचे असे का म्हणतो हे आपण समजू शकतो. मानवाने मानव म्हणून केलेला सर्व व्यवहार ज्ञानावर आधारलेला आहे. आणि मानवी ज्ञानाचे वैशिष्टच असे की त्याचा विषय होण्यासाठी प्रत्येक गोष्टीला मनःस्फूर्त व अनुभवपूर्व अशा आकारांनी आकारित व्हावे लागते. एका अर्थाने ज्ञानप्रक्रिया ही मानवीकरणाची, चैतन्यमय करण्याची प्रक्रिया म्हणावी लागेल. या चैतन्यमयीकरणाच्या प्रक्रियेची सुरुवात प्रातिभ ज्ञानात संवेदनांना आकारित करून प्रतिमा निर्माण करण्याने होते. म्हणून प्रातिभ ज्ञान हा मानवी चैतन्याने जडतेवर मिळविलेला पहिला विजय आहे असे म्हणावे लागते. प्रातिभ ज्ञान व काव्य (आणि इतर कला) या गोष्टी एकरूप असतील तर मानवी जीवनाची सुरुवात काव्याने होते असे ठरेल. काव्य ही मानवजातीची मातृभाषा आहे; आदिमानव हा जन्मतःच मोठा कवी होता असे म्हणण्यात येते याचे कारण हेच आहे. काव्यादि आविष्कार हा मानवत्वाचा पहिला विजय आहे याचा प्रत्यय आणखीही एका संदर्भात येतो. मानवात जडतेचा किंवा पशुतेचा अंश आहे. या अंशाच्या अस्तित्वामुळे आपल्या हातून काही क्रिया घडतात. नैसर्गिक प्रेरणांमुळे आपल्या हातून होणाऱ्या सर्व क्रिया याच वर्गात मोडतात. आपल्यातील या पाशवी भागाला क्रोचे 'सोल' (soul) म्हणतो. आपल्यात जे मानवी चैतन्य आहे त्याला तो 'स्पिरिट' म्हणतो. आपल्यातल्या पाशवी अंशाला जे जाणवते ते संवेदना, भावना इत्यादींच्या स्वरूपाचे असते. आणि तेच आकारित झाले की त्यातून प्रातिभ ज्ञान निर्माण होते. कोणतीही गोष्ट पाशवी पातळीवरून मानवी पातळीवर कशी जाते हे पाहिले की भाषेचे महत्त्व पटू लागते. कारण हा प्रवास भाषेच्या अभावी अशक्य झाला असता. भाषेमुळेच अनुभवाचे हे स्थित्यंतर होते. पण याचा अर्थ असा नव्हे की भाषा हा पाशवी व मानवी पातळ्यांमधील दुवा आहे. कारण भाषेला दुवा म्हटले की ती अर्धवट मानवी व अर्धवट पाशवी आहे असे सूचित होते. पण भाषा ही पूर्णपणे मानवीच असते. भाषेबरोबर मानवतेचा उदय होतो; आणि मानवतेचा उदय झाला की पशुता नाहीशी झालेली असते.

या संदर्भात दोन मुद्दे सुचतात ते थोडक्यात मांडतो: (अ) सामान्य माणस असे समजतो की भाषा हे एक निवेदनाचे (कम्युनिकेशनचे) साधन आहे;

अनुक्रमणिका

त्याच्या मते अनुभव घेताना भाषेची जरूरी नसते. अनुभव इतरांना सांगण्यासाठीच केवळ भाषा आवश्यक ठरते. पण क्रोचेच्या मते नुसत्या निवेदनासाठीच नव्हे तर अनुभव घेण्यासाठीसुद्धा भाषा आवश्यक ठरते. खाजगी अनुभव घेणाऱ्या मनाची प्रक्रिया व प्रगट, सार्वजनिक निवेदनाची प्रक्रिया या दोहोंना भाषा समान आहे. आपला खाजगी अनुभव भाषेच्याच मदतीने येत असल्याने त्यात नैसर्गिकपणेच निवेदनक्षमता असते. आपला खाजगी अनुभव देखील सर्वांना समजू शकतो याचे कारण तो सर्वांना समान असलेल्या भाषेतच सिद्ध होत असतो. क्रोचेचा हा मुद्दा महत्त्वाचा आहे आणि पटण्यासारखाही आहे. अर्थात क्रोचे भाषेच्या या उपयोगाला 'काव्य' का म्हणतो हे मात्र कळत नाही. (आ) पहिल्या प्रकरणात क्रोचेने आपल्याला असे सांगितले की सुसंस्कृत माणसाच्या प्रातिभ ज्ञानात संकल्पना असतात. त्यांची वेगळी व स्पष्ट जाणीव नसली तरी त्या नसतातच असे नाही. या प्रकरणाच्या आरंभी क्रोचेने प्रातिभ ज्ञानाची उदाहरणे म्हणून 'ही नदी, हा तलाव, हा पाण्याचा पेला' इत्यादी गोष्टींचा निर्देश केला. या प्रातिभ ज्ञानातही संकल्पना अनुस्यूत आहेत. जर 'पाणी' या संकल्पनेचे ज्ञान नसेल तर 'हा पाण्याचा पेला' हे प्रातिभ ज्ञान शक्य झालेच नसते. यावरून असे दिसते की संकल्पनात्मक ज्ञान जसे प्रातिभ ज्ञानावर अवलंबून आहे तसे प्रातिभ ज्ञानही संकल्पनात्मक ज्ञानावर अवलंबून असते. हे ज्ञानाचे प्रकार अन्योन्याश्रयीच ठरतात. किंवा असेही म्हणता येईल की प्रत्येक ज्ञानप्रक्रियेत प्रातिभ घटक व संकल्पनांचा घटक दोन्ही असतात. विशिष्ट गोष्टींना महत्त्व मिळून संकल्पनांना दुय्यम स्थान मिळाले, संकल्पना साधनरूप झाल्या, की प्रातिभ ज्ञान होते. जर विशिष्ट गोष्टींना दुय्यम स्थान मिळाले व संकल्पनांना महत्त्व आले तर संकल्पनात्मक ज्ञान प्राप्त होते. समोरच्या गायीकडे गोत्वाचे उदाहरण म्हणून पाहिले तर संकल्पनात्मक (किंवा शास्त्रीय) ज्ञान मिळते. उलट या गायीची वैशिष्ट्ये नीट आकलन व्हावीत म्हणून गोत्वाचा उपयोग केला तर प्रातिभ ज्ञान मिळते. वैज्ञानिक व तत्त्वज्ञ विशिष्ट गोष्टींपेक्षा संकल्पनेकडे, सामान्याकडे, सार्वत्रिक नियमाकडे जास्त लक्ष पुरवितात व ज्ञान म्हणजे सामान्याचेच ज्ञान असे धरून चालतात. विज्ञानात हा दृष्टिकोन फलदायी ठरला आहे यात काहीच शंका नाही. पण अनुभवाची काही क्षेत्रे अशी आहेत की ज्यात विशिष्ट गोष्टींचे ज्ञान होणे यालाच महत्त्व असते. (उदा० इतिहास, चरित्र.) येथे विशिष्ट गोष्टी उल्लंघून सामान्य नियम शोधणाऱ्या विज्ञानाची पद्धती पुरेशी ठरत नाही. विज्ञानाच्या मदतीशिवाय विशिष्ट गोष्टींचे स्वरूप कळेल असा याचा अर्थ नाही. विज्ञानाची मदत तर आवश्यकच आहे. पण अभ्यासाचा विषय एखादे सामान्य नसून एक

विशिष्ट गोष्ट आहे हे लक्षात ठेवून वैज्ञानिक पद्धतीपेक्षा निराळी अशी पद्धतीही वापरावी लागेल. नुसत्या वैज्ञानिक पद्धतीवर भरवसा असलेल्यांना ती पद्धती ज्ञानाच्या काही क्षेत्रात पुरेशी पडत नाही हे क्रोचेने दाखविले हे योग्यच झाले. विज्ञानाची व तत्त्वज्ञानाची कितीही प्रगती झाली तरी इतिहास व चरित्र यांना भय नाही असा याचा अर्थ होतो. वैचारिक गद्याला काव्याची बाजू असते असे क्रोचे सांगतो, हे विधान पूर्णपणे पटण्यासारखे नाही हे आपण वर पाहिले. क्रोचेच्या या विधानाचा एका वेगळ्या संदर्भातही विचार करणे जरूर आहे. कर्मठ हेगेलवादी असे मानीत असत की काव्यानंतर वैचारिक गद्य येते, व गद्याचे युग सुरू झाले की काव्य मागे पडते. यावर क्रोचेचे उत्तर असे की मानवी आत्म्याच्या गरजा विविध असल्याने गद्याचा कितीही उत्कर्ष झाला तरी काव्याचा ऱ्हास होण्याचे कारण नाही. क्रोचेने हा मुद्दा मांडला हे योग्यच झाले. प्रश्न इतकाच की विज्ञानाची कितीही प्रगती झाली तरी इतिहासाला व कलांना मरणाची भीती नाही हे सांगण्यासाठी प्रातिभ ज्ञानाला स्वयंपूर्ण व संकल्पनात्मक ज्ञानाला परावलंबी असे मानण्याची गरज होती का? मला असे वाटते की असे मानणे आवश्यक नव्हते इतकेच नव्हे तर असे मानणे चूकच ठरेल.

मानवी ज्ञानाच्या प्रातिभ व संकल्पनात्मक अशा दोनच पायऱ्या आहेत, यखेरीज आणखी एखादा ज्ञानप्रकार संभवत नाही. काही लोकांच्या मते ऐतिहासिक ज्ञानाला ज्ञानाचा तिसरा प्रकार मानायला हवे. पण क्रोचेच्या मते हे चूक आहे. कारण इतिहास व कला यांच्यात आकाराच्या (फॉर्म) दृष्टीने कसलाच फरक नाही. फरक आहे तो आशयापुरता मर्यादित आहे. दोन्ही ठिकाणी 'वैशिष्टय' हाच आकार वापरला जातो. इतिहास कोणतेही सार्वत्रिक नियम शोधत नाही व कसल्याही संकल्पना निर्माण करीत नाही. इतिहास तर्कशास्त्राच्या पद्धतींचा उपयोग करीत नाही, कारण त्याचे कार्य एखादी गोष्ट सिद्ध करणे हे नसून घडलेल्या गोष्टींचे कथन करणे हे असते. त्याचे विषय विशिष्ट गोष्टीच असतात. कलेचे विषयही विशिष्ट गोष्टीच असतात. म्हणून कलेमध्ये इतिहासाचाही समावेश होतो असे म्हणता येईल.

या सिद्धांताला विरोध करणारे लोक इतिहासाची सांगड शास्त्राशी घालतात. अशी सांगड घातली नाही तर इतिहासाला कमीपणा येईल या भीतीमुळेच ते असे करीत असावेत. इतिहास व कला यांच्यातील साधर्म्य त्यांना मान्य नसते. कारण त्यांच्या मनात कलेच्या स्वरूपाविषयी काही अपसमज असतात. ते कलेला ज्ञानाचा एक प्रकार मानीत नाहीत. त्यांना असे वाटते की कला म्हणजे करमणूक, एक प्रकारचा

छचोरपणा. इतिहास विशिष्ट गोष्टींचा अभ्यास करते हे या लोकांना मान्य असते. पण इतिहासाला शास्त्राची प्रतिष्ठा मिळावी म्हणून ते म्हणतात की इतिहासाचा विषय विशिष्ट गोष्टींच्या प्रतिमा नसून विशिष्ट गोष्टींच्या संकल्पना हा असतो. त्यांच्या मते इतिहास नेपोलिअनसारख्या विशिष्ट व्यक्ती, रेनॅसान्ससारखे कालखंड, फ्रेंच राज्यक्रांतीसारख्या घटना यांच्या संकल्पना निर्माण करतो. पण क्रोचेच्या मते हे सर्व चूक आहे. इतिहास विशिष्ट गोष्टींच्या प्रतिमाच निर्माण करू शकतो. या प्रतिमांमध्ये या गोष्टींच्या वैशिष्टयपूर्ण व्यक्तित्वाचे दिग्दर्शन होते. विशिष्ट गोष्टींचे प्रातिभज्ञानच होऊ शकते; त्याचे संकल्पनात्मक ज्ञान अशक्य आहे. (क्रोचेने येथे 'रेप्रेझेंटेशन' हा शब्द वापरला आहे. प्रातिभ ज्ञानाच्या विषयाला त्याने 'रेप्रेझेंटेशन' हे नाव दिलेले आहे. याला समानार्थक म्हणून 'प्रतिमा' हा शब्दही वापरला आहे. म्हणूनच वर 'प्रतिमा' हा शब्द आपण वापरला.) जातीच्या संकल्पनेपेक्षा व्यक्तीची संकल्पना गुणवैशिष्टयांनी जास्त समृद्ध असेल यात काहीच शंका नाही. उदा. मानव या संकल्पनेपेक्षा सॉक्रेटिसची संकल्पना जास्त समृद्ध होईल. कारण सॉक्रेटिस या व्यक्तीचे पुष्कळ बारकावे त्याच्या संकल्पनेत समाविष्ट होतील, पण या सर्व बारकाव्यांना मानवाच्या संकल्पनेत स्थान मिळणार नाही. व्यक्तीची संकल्पना वैशिष्टयांच्या बाबतीत समृद्ध असते हे यावरून लक्षात येईल. परंतु संकल्पना कितीही समृद्ध असली तरी ती वैशिष्टयांच्या दिग्दर्शनाच्या बाबतीत प्रातिभ ज्ञानाच्या मानाने कमीच ठरणार. विशिष्ट गोष्टींचे सर्व बारकाव्यांसह दर्शन घडविणे हे जर इतिहासाचे कार्य असेल तर त्याला संकल्पनात्मक पातळीचा मोह सोडून प्रातिभ ज्ञानाच्या पातळीवर जावे लागेल.

इतिहासाला कलेच्या क्षेत्रात आणून बसविल्यावर पुढचा प्रश्न उभा राहतो. आकाराच्या दृष्टीने कला व इतिहास यांच्यात फरक नाही. कारण दोन्हीत 'वैशिष्टय' हाच आकार असतो. पण दोन्हींचा आशय मात्र एक नाही. हा आशयातील फरक कसा निर्माण होतो हे आता क्रोचे सांगणार आहे. माणसाच्या अगदी आरंभीच्या ऐंद्रिय ज्ञानात (पर्सेप्शन) खरे आणि खोटे, किंवा सत्य व भासात्मक हे भेद निर्माण झालेले नसतात. या स्थितीत अनुभवाला जे येते ते सत्यच असते असे आपण समजतो. जेथे सत्यासत्यतेचा भेद निर्माण झालेला नाही तेथे सर्व सत्य असते असे म्हणणे काय किंवा सर्व असत्य असते असे म्हणणे काय दोन्ही सारखेच. केवळ मनात असलेल्या गोष्टी व बाहेरच्या जगात असलेल्या गोष्टी, खरोखरी काय घडले व काय घडावे अशी आपली इच्छा होती, बाहेरचे जग व आपले मन, या सत्यासत्यतेची भिन्नता दाखविणाऱ्या संकल्पना नंतर निर्माण

होतात. त्या निर्माण झाल्या म्हणजे वास्तवातल्या जगात स्थान असलेल्या गोष्टी व आपल्या मनातच असणाऱ्या गोष्टी यांच्यातील भेद आपण ओळखू लागतो. नेपोलिअन व आपण केवळ कल्पनेने निर्माण केलेला योद्धा यांच्यात प्रातिभ ज्ञानाच्या पातळीवर भेद नसतो, दोन्हीही कल्पनेच्याच निर्मिती असतात. पण सत्यासत्यतेच्या संकल्पना निर्माण झाल्या की प्रातिभ ज्ञानाच्या एका विषयाला (उदा. नेपोलियनला) बाहेरच्या वास्तवात स्थान आहे, पण आपण निर्माण केलेल्या काल्पनिक योध्याला हे स्थान नाही हे लक्षात येते. व केवळ कल्पनाचित्र (प्युअर इमॅजिनेशन) व वास्तवदर्शी कल्पनाचित्र (रिअल इमॅजिनेशन) यांच्यात आपण फरक करू लागतो. [आपण सामान्यपणे ‘कल्पनाचित्र’, ‘काल्पनिक’ हे शब्द ज्या गोष्टींना वास्तवात स्थान नाही अशा गोष्टींपुरतेच मर्यादित ठेवतो. क्रोचे ‘कल्पना’ हा शब्द जास्त विस्तृत अर्थाने वापरतो. त्याच्या अर्थाने ज्यात संवेदना आकारित झाली आहे ते सर्व कल्पनेने निर्माण केलेले व म्हणून काल्पनिक ठरते. प्रातिभ ज्ञानाचे सर्वच विषय या अर्थाने काल्पनिक ठरतात. पण पुढे सत्यासत्यतेचा भेद निर्माण झाल्यावर काही कल्पनाचित्रे वास्तवदर्शी व काही केवळ भासात्मक असा फरक आपण करतो.] एका अर्थाने केवळ आपल्या मनात घडणाऱ्या गोष्टीही खऱ्या असतात; आणि आपल्या मनाचाही एक इतिहास असतो. इतिहास म्हटला की सत्यासत्यविवेक आलाच. हा विवेक करूनच आपल्या मनातील काही गोष्टींना आपण खरे मानतो व इतर काहींना खोटे मानतो. वास्तवाच्या दृष्टीने केवळ आपल्या मनातच असलेल्या गोष्टी एका अर्थाने भासरूपच ठरतात. पण मनाचा इतिहास लिहायचा म्हटला की या भासरूप गोष्टींमधील काही गोष्टींना सत्य व इतरांना असत्य ठरवावे लागते. हे विवेचन जरा गोंधळाचे आहे असे प्रथमदर्शनी वाटते पण जरा विचार केला की क्रोचेला काय म्हणायचे आहे ते कळू लागते. आपण आपल्या भावनांचे व हेतूंचे विश्लेषण करताना हा सत्यासत्यविवेक करतो. उदा. आपण म्हणतो की “मी क्षला मागणी घातली तेव्हा मला वाटायचे की क्षच्या बौद्धिक गुणांचे आपल्याला आकर्षण आहे; पण ते सर्व खोटे होते; मला क्षच्या शारीरिक सौंदर्याचेच आकर्षण होते.” आपण जर आपला स्वतःचा इतिहास लिहिला तर बौद्धिक गुणांचे आकर्षण हा भास होता व शारीरिक सौंदर्याचे आकर्षण हे सत्य होते असे नमूद करू. या दोन्ही गोष्टी केवळ मानसिक आहेत. पण त्यांच्याबद्दलही सत्यासत्यतेचा विवेक करता येतो व इतिहास लिहायचा म्हणजे तो करावाच लागतो असे क्रोचे आपल्याला येथे सांगतो आहे. सत्यासत्यतेच्या संकल्पनांचा वापर इतिहासात होतो. पण शास्त्रात जशी संकल्पनांची अलग व स्पष्ट जाणीव असते तशी जाणीव इतिहासात नसते. क्रोचे म्हणतो की सत्यासत्यतेच्या संकल्पना

विशिष्ट प्रातिभ ज्ञानात एकजीव झालेल्या स्वरूपात आढळतात. इतिहासात या संकल्पनांना वैशिष्ट्यपूर्ण व महत्त्वाचे स्थान असते हे खरे, पण इतिहासकार सत्य व असत्य या संकल्पना निर्माण करीत नाही; तो या संकल्पनांचा फक्त वापर करतो. इतिहास म्हणजे इतिहासाचे तत्त्वज्ञान नव्हे. संकल्पना निर्माण करणे हे काम तत्त्वज्ञानाचे आहे. इतिहासकार त्या संकल्पना फक्त वापरतो. अर्थात संकल्प-नांचे नुसते विश्लेषण करून इतिहास लिहिता येत नाही. ज्या गोष्टींचा इतिहास लिहायचा त्यांचे सर्व बारकाव्यांसह प्रातिभ ज्ञानच होणे जरूर असते. अर्थात या गोष्टी गत काळात होऊन गेलेल्या असल्यामुळे त्यांचे स्मरणाच्या द्वारे पुनर्दर्शनच शक्य असते. आणि तेच क्रोचेला अभिप्रेत आहे. एखादी गोष्ट सत्य आहे की भासरूप आहे हे त्या गोष्टीचे प्रातिभ ज्ञान होते तेव्हा ठरविता येत नाही. ते नंतर स्मरणाच्या द्वारा ठरविले जाते. समजा आपण वाळवंटात प्रवास करतो आहोत. आपल्याला थोड्या अंतरावर पाणी आहे असे दिसले. हे प्रातिभ ज्ञान आहे. हे प्रातिभ ज्ञान होत असताना तेथे खरोखरच पाणी आहे की आपल्याला फक्त भास होतो आहे हे ठरविता येत नाही. ज्या जागेत आपल्याला पाणी दिसले होते त्या जागी आपण गेलो की तेथे खरोखर पाणी नाही हे कळते. पूर्वी आपल्याला जे पाणी दिसले होते (आणि जे आता केवळ आपल्या स्मरणातच आहे) ते भासरूप होते असे आपण म्हणतो. आपल्या वेळोवेळी घेतलेल्या अनुभवांची तुलना केली म्हणजे त्यातला एखादा अनुभव भासाचा अनुभव आहे की नाही हे कळते. हे सर्व अनुभव स्मरणात असल्याने सत्यासत्यतेचा विवेक करताना स्मरणाला विशेष महत्त्व प्राप्त होते. म्हणून वरील विवेचनात क्रोचेने स्मरणशक्तीने उपलब्ध करून दिलेल्या पुनर्द-र्शनाचा प्रामुख्याने उल्लेख केला.

इतिहासकार सत्यासत्यतेच्या संकल्पना वापरतो, पण तो या संकल्पना निर्माण करीत नाही असे क्रोचेने म्हटले आहे. या मुद्याचा थोडक्यात खुलासा खालीलप्रमाणे देता येईल. ऐतिहासिक गोष्टींचे सत्य पारखण्याचे काही निश्चित मार्ग असतात. उदा० नेपोलिअन विशिष्ट रोगाने मरण पावला की नाही हे कागदपत्रे इ. पुराव्यांची छाननी करून ठरविण्यात येते. पुराव्यांचा आणि निष्कर्षाचा विशिष्ट संबंध आहे हे इतिहासकार गृहीत धरतात. परंतु या गृहीत धरलेल्या गोष्टींची चर्चा मात्र इतिहासकार करीत नाहीत. ही चर्चा करणे हे इतिहासाच्या तत्त्वज्ञानाचे काम आहे. ऐतिहासिक सत्य व वैज्ञानिक सत्य, ऐति-हासिक शोधपद्धती व वैज्ञानिक शोधपद्धती यांच्यांतील साम्यभेद इतिहासकार गृहीत धरतात; पण या साम्यभेदांची तार्किक चर्चा इतिहासाचे तत्त्वज्ञ करतात.

क्रोचे पुढे म्हणतो की काही वेळा इतिहासकाराला सत्यासत्यतेबद्दलचा निर्णय घेता येत नाही. कारण सत्य व भास एकमेकांमध्ये अशा रीतीने गुंतलेले असतात की त्यांना वेगळे काढणे जवळजवळ अशक्य असते. अशा वेळी आपल्याला सत्य ज्ञान झाले आहे हा दावा आपण निदान तात्पुरता सोडून देतो. नाहीतर 'असे घडले असा माझा कयास आहे" 'बहुधा असे घडले असावे' असे म्हणावे लागते किंवा सत्याभासावर (व्हेरिसिमिलिटयूड) अवलंबून राहावे लागते. इतिहासकारांना पुष्कळदा याच मार्गांचा अवलंब करावा लागतो. ऐतिहासिक सत्य ठरविताना आपल्याला मूळ कागदपत्रे पहावी लागतात व ज्यांना निश्चित माहिती आहे अशा विश्वसनीय लोकांनी सांगितलेल्या गोष्टींवर विसंबावे लागते. येथे विश्वसनीय पुरावा कशाला म्हणतात ? जे व्यवस्थित अवलोकन करतात, ज्यांची स्मरणशक्ती उत्तम असते, जे खऱ्याचे खोटे करीत नाहीत, व असे करण्यात ज्यांचा काहीही फायदा नाही अशांनी दिलेला पुरावाच विश्वसनीय म्हटला जातो.

ज्याच्या आधाराने ऐतिहासिक ज्ञान उभे राहाते त्याचे स्वरूप हे असे असल्यामुळे बौद्धिक संशयवाद्यांना ऐतिहासिक सत्याच्या निश्चितीबद्दल (सर्टन्टी) शंका घ्यायला वाव मिळतो. ऐतिहासिक सत्याची निश्चिती स्मरणशक्तीच्या निश्चितीवर, ज्यांना प्रमाण मानण्यात येते अशा विश्वसनीय व्यक्तींनी (किंवा ग्रंथांनी) दिलेल्या माहितीच्या निश्चितीवर आधारलेली असते. शास्त्रातील सिद्धांतांची निश्चिती अशा गोष्टींवर आधारलेली नसते. शास्त्रातील विधानाविषयी शंका आल्यास आपल्या समक्ष प्रस्तुत वस्तुस्थितीचे पृथक्करण करून घेता येते. किंवा आपल्यासमोर प्रयोग करून घेऊन शास्त्रीय विधान सिद्ध करता येते. तार्किक नियमांच्या साहाय्याने किंवा अवलोकन व प्रयोग यांच्या मदतीने शास्त्रीय सत्याला जशी निश्चिती प्राप्त होते तशी निश्चिती ऐतिहासिक सत्याला मिळत नाही. ऐतिहासिक सत्य प्रस्थापित करण्यासाठी शास्त्रीय पद्धतीचा उपयोग करावा असे कोणी म्हटल्यास त्याचे विधान वाच्यार्थाने खरे मानले जात नाही. इतिहासात खात्रीचे असे काही नसते असा याचा अर्थ नव्हे. इतिहासकाराला अनेक गोष्टींची खात्री (कन्व्हिक्शन) वाटते. न्यायाधिशाला न्यायदानाच्या कामी मदत करण्यासाठी जे ज्युरीतले लोक असतात त्यांना वाटणारी खात्री व इतिहासकाराला वाटणारी खात्री एकाच जातीत मोडतात. ज्युरीतले लोक साक्षिदारांनी दिलेला पुरावा पाहतात, खटला व्यवस्थितपणे ऐकतात, जरूर अशा स्फूर्तीसाठी देवाची प्रार्थना करतात आणि निश्चित निर्णयाला येतात. एखादेवेळी त्यांचा निर्णय चुकतो हे खरे, परंतु बहुसंख्य उदाहरणात त्यांना सत्य सापडले होते असेच लक्षात

येते. हे ज्युरीचे निर्णयही शास्त्रीय पद्धतींनी काढलेले नसतात. आणि तरीही ते शंकास्पद आहेत असे कोणी म्हणत नाही. तीच गोष्ट इतिहासाची. इतिहास म्हणजे लोकांनी खरी मानलेली एक कपोलकल्पित कथा होय असे फक्त बौद्धिक संशयात्मेच म्हणतात. आपली विवेकबुद्धी आपल्याला असे सांगते की इतिहास म्हणजे एखाद्या व्यक्तीला किंवा सर्व मानवजातीला आपल्या स्वतःच्या भूतकाळाचे असलेले स्मरण होय. व्यक्तीला जे स्मरते त्यातील काही भाग स्पष्ट असतो तर काही भाग अंधुक असतो. इतिहासाचेही असेच आहे. म्हणून इतिहासाच्या कक्षा वाढविण्यासाठी, त्यातील अंधुक भाग स्वच्छ उजेडात आणण्यासाठी आपण सदोदित प्रयत्न करीत असतो. इतिहासातील काही जागा अंधुक असल्या व ऐतिहासिक सत्याला वैज्ञानिक सत्याची निश्चिती नसली तरी ऐतिहासिक सत्य आपण स्वीकारतोच. ते स्वीकारण्यावाचून गत्यंतर नसते. एकूण इतिहासाचा विचार केला तर त्यात सत्याचा अंश पुष्कळ आहे असे लक्षात येते. प्राचीन काळी ग्रीस हा देश होता व रोम ही महानगरी होती, अॅलेक्झँडर व सीझर हे वीरपुरुष होऊन गेले, युरोपात क्रांत्या होऊन सरंजामशाही उखडली गेली, १४ जुलै १७८९ रोजी पॅरिसच्या जनतेने बॅस्टिलवर ताबा मिळविला ही ऐतिहासिक सत्ये कोणीही नाकारीत नाही. यावर कोणी संशयात्म्याने जर विचारले ‘हे सिद्ध कसे करणार?’ तर मानवजात उत्तर देईल की ‘मला हे सर्व आठवते आहे’ हे उत्तर समाधानकारक व बिनतोड आहे असा क्रोचेचा अभिप्राय आहे.

पूर्वी होऊन गेलेल्या विशिष्ट ऐतिहासिक गोष्टी ज्या जगातील घटक आहेत त्या जगाला वास्तव (रिअल) जग म्हणतात. ज्याला आपण भौतिक (फिजिकल) म्हणतो व जे मानवी किंवा आत्मिक (स्पिरिच्युअल) म्हणून ओळखले जाते ते सर्व या वास्तव जगातच सामावलेले आहे. हे विशिष्टांनी भरलेले जग प्रातिभ ज्ञानाचाच विषय आहे. प्रत्येक विशिष्ट गोष्ट प्रथम प्रातिभ ज्ञानाचाच विषय असते; सत्य व भासरूप ही विभागणी नंतर होते असे क्रोचेने आधी सांगितले आहे. जर प्रातिभ ज्ञानाचा विषय (म्हणजे वैशिष्ट्यपूर्ण प्रतिमा) वास्तवदर्शक असेल तर त्या ज्ञानाला ऐतिहासिक (प्रातिभ) ज्ञान म्हणतात. पण प्रातिभ ज्ञानाच्या काही विषयांबद्दल आपण म्हणतो की ते ऐतिहासिक दृष्ट्या खरे नाहीत; पण ते अस्तित्वात असणे शक्य (पॉसिबल) आहे. उदा० गाणाऱ्या झाडाची आपण कल्पना करू शकतो. असे झाड कधी अस्तित्वात होते किंवा आहे असे आपण म्हणत नाही; असे झाड असणे संभवनीय आहे असेही आपण म्हणत नाही; ‘वर्तुळाकार चौकोन’ या संज्ञेत जशी तार्किक आत्मविसंगती आहे तशी विसंगती

'गाणारे झाड' या संज्ञेत नाही म्हणून गाणारे झाड असणे शक्य आहे इतकेच आपण म्हणतो. प्रातिभ ज्ञानाचा एकूण प्रांत केवळ शक्यतेच्याच संकल्पनेने मर्यादित केलेला असतो. एका अर्थाने हा सर्व कलेचाच प्रांत आहे. या विशाल प्रांतापैकी काही भाग ऐतिहासिक सत्याचा आहे. उरलेला सर्व भाग ज्याला सामान्यपणे कला म्हटले जाते त्याने व्यापला आहे.

या प्रकरणात क्रोचेने कला व शास्त्र कशी भिन्न आहेत हे सांगितले आहे. प्रकरणाच्या शेवटच्या भागात शास्त्र म्हणजे नक्की काय हे तो स्पष्ट करीत आहे. त्याच्या मते खरे शास्त्र म्हणजे तत्त्वज्ञान (फिलॉसॉफी). प्रातिभ ज्ञानाचा विषय वैशिष्टयपूर्ण प्रतिमा किंवा विशिष्ट गोष्ट असते; शास्त्राचा विषय संकल्पना किंवा सामान्य असते. चैतन्याचा शोध तत्त्वज्ञान करीत असल्याने तत्त्वज्ञान हेच खरे शास्त्र होय. कारण विश्वातील चैतन्यमय गोष्टींमध्ये जे सामान्य आहे त्याचा अभ्यास तत्त्वज्ञान करते. पुष्कळ वेळा 'शास्त्र' या शब्दाने तत्त्वज्ञान वगळून इतर शास्त्रांचा, म्हणजे प्राकृतिक विज्ञानांचा (नॅचरल सायन्सेस) निर्देश करण्यात येतो. क्रोचेच्या मते ही विज्ञाने परिपूर्ण (पर्फेक्ट) शास्त्रे नाहीत. ही विज्ञाने म्हणजे सुटया सत्यज्ञानांची बांधलेली एक मोळी आहे. विशिष्ट गोष्टींच्या अवलोकनातून ही सत्ये मिळविलेली असतात, आणि त्यांना स्थिर स्वरूपात मांडलेले असते. पण ही सत्ये मूळ संदर्भामधून मिळविताना किंवा त्यांचे व्यवस्थापन करताना कोणतेही तत्त्व वापरलेले दिसत नाही. कारण या सत्यांना खऱ्या अर्थाने स्थिरताच नसते. प्राकृतिक विज्ञानांना चोहीकडून मर्यादा आहेत हे स्वत: वैज्ञानिकच मान्य करतात. या मर्यादा प्रातिभ ज्ञानाच्या विषयांमुळे निर्माण झालेल्या आहेत. वस्तुस्थितीचे अवलोकन करून वैज्ञानिक सृष्टिनियमांचा शोध लावतात. हे नियम स्थिर आहेत असे वाटते. पण एकाएकी वस्तुस्थितीचा एक निराळाच पैलू आपल्याला दिसू लागतो, व त्यामुळे आपण शोधलेल्या नियमांमध्ये बदल करावे लागतात. खऱ्या अर्थाने हे नियम कधीच स्थिर होऊ शकत नाहीत. नवे अनुभवविषय अवलोकनात आले की नियमात बदल करणे आवश्यक ठरते. क्रोचेच्या मते प्रातिभ ज्ञानाचे नवे विषय (म्हणजे नव्या विशिष्ट गोष्टी किंवा नव्या आकारित संवेदना) अवलोकनात आले की जुने सिद्धांत बदलावे लागतात. सृष्टिनियम प्रातिभ ज्ञानाच्या विषयांवर अवलंबून असतात हीच विज्ञानाची मर्यादा आहे. या मर्यादेमुळेच वैज्ञानिक नियमांना चिरस्थिरता प्राप्त होऊ शकत नाही. याचा अर्थ असा नव्हे की विज्ञानात सत्य नसतेच. विज्ञानात सत्य असते. पण ते एक तर तत्त्वज्ञानाकडून मिळालेले असते,

अनुक्रमणिका

नाही तर ते ऐतिहासिक गोष्टींच्या (हिस्टॉरिकल फॅक्टस) स्वरूपाचे असते. 'ऐतिहासिक गोष्ट' या शब्दप्रयोगाने क्रोचेला बहुधा सत्यासत्यतेच्या कसोटीला उतरल्यामुळे वास्तवदर्शी ठरलेला प्रातिभ ज्ञानाचा विषय म्हणजेच भासरूप न ठरलेली आकारित संवेदना अभिप्रेत असावी. यावरून असे दिसते की एका बाजूला तत्त्वज्ञान खरे आणि दुसऱ्या बाजूला (आकारित) संवेदनांचे ज्ञान खरे. वैज्ञानिक सिद्धांत या दोहोंच्यामध्ये असतात. विज्ञानांना परिपूर्ण व्हावयाचे असेल तर त्यांनी तत्त्वज्ञानाच्या दिशेने जायला हवे. ज्यांना प्राकृतिक (नॅचरॅलिस्टिक) म्हणता येणार नाही अशा इथरसारख्या संकल्पनांचा वापर विज्ञानांमध्ये होतो तेव्हा ती याच दिशेने चालली आहेत असे लक्षात येते. प्राकृतिक विज्ञानांतील संकल्पना फार उपयुक्त असतात याविषयी शंका नाही. पण त्यांच्यामधून एक समष्टी निर्माण करता येणार नाही. त्यासाठी चैतन्याकडेच वळले पाहिजे.

या सर्व विवेचनावरून निघणारे निष्कर्ष क्रोचेने शेवटी थोडक्यात मांडले आहेत. त्याच्या मते ज्ञानाचे केवल (प्युअर) व मूलभूत प्रकार दोनच आहेत; प्रातिभ ज्ञान किंवा कला व संकल्पनात्मक ज्ञान किंवा तत्त्वज्ञान. प्रातिभ ज्ञान व संकल्पनात्मक ज्ञान यांच्या संयोगातून ऐतिहासिक ज्ञान निर्माण होते. तत्त्वज्ञानाकडून त्याला संकल्पना मिळतात (उदा. सत्यासत्यता). पण कलेप्रमाणे इतिहासाचा विषय विशिष्ट गोष्टी हाच राहतो. इतर शास्त्रे (म्हणजे प्राकृतिक विज्ञाने व गणित) व्यावहारिक गोष्टींच्या भेसळीमुळे गढुळलेली आहेत. प्रातिभ ज्ञानामुळे आपल्याला विशिष्ट गोष्टींनी भरलेले आपल्या भोवतालचे जग दिसते; व संकल्पनात्मक ज्ञानामुळे या जगामागच्या चैतन्याचे दर्शन होते.

या प्रकरणाचे शीर्षक Art and Philosophy असे आहे. त्यातील महत्त्वाचे उतारे खाली दिले आहेत :

अ) If we have shown that the aesthetic form is altogether independent of the intellectual and suffices to itself without external support, we have not said that the intellectual can stand without the aesthetic. To describe the independence as *reciprocal* would not be true.

...Concepts are not possible without intuitions, just as intuition is itself impossible without the matter of impressions. Intuitions are: this river, this lake, this

अनुक्रमणिका

brook, this rain, this glass of water; the concept is: water, not this or that appearance and particular example of water, but water in general, in whatever time or place it be realized; the material of infinite intuitions, but of one single constant concept. (पान २२)

आ) But the concept, the universal, if it be no longer intuition in one respect, is intuition in another respect, and cannot fail of being intuition. The man who thinks has impressions and emotions, in so far as he thinks. His impression and emotion will be not love or hate, not the passion of the man who is not a philosopher, not hate or love for certain objects and individuals, but *the effort of his thought itself*, with the pain and the joy, the love and the hate joined to it. This effort cannot but assume an intuitive form, in becoming objective to the spirit. To speak is not to think logically; but to *think logically* is also to *speak*. (पाने २२–२३)

इ) Another objection is derived from human psychology, and indeed literary psychology, to the effect that the concept can exist without the word, for it is certainly true that we all know books *well thought and ill written*: that is to say, a thought which remains *beyond* the expression, or *notwithstanding* faulty expression. But when we talk of books well thought and ill written, we cannot mean anything but that in such books are parts, pages, periods or propositions, well thought and well written, and other parts (perhaps the least important) ill thought and ill written, not really thought and so not really expressed.... If we pass from the consideration of big books to a short sentence, the error or inaccuracy of such a contention will leap to



the eyes. How could a single sentence be clearly thought and confusedly written ?

All that can be admitted is that sometimes we possess thoughts (concepts) in an intuitive form, which is an abbreviated or rather peculiar expression, sufficient for us, but not sufficient to communicate it easily to any other given person or persons. Hence it is incorrect to say that we have the thought without the expression; whereas we should rather say that we have, indeed, the expression, but in such a form that it is not easy to communicate it to others. (पान २४)

ई) Art and Science, then, are different and yet linked together; they meet on one side, which is the aesthetic side. Every scientific work is also a work of art. (पान २५)

उ) Poetry is the language of feeling, prose of the intellect; but since the intellect is also feeling, in its concreteness and reality, all prose has its poetical side.

The relation between intuitive knowledge or expression and intellectual knowledge or concept, between art and science, prose and poetry, cannot be otherwise defined than by saying that it is one of *double degree*. The first degree is the expression, the second the concept: the first can stand without the second, but the second cannot stand without the first. There is poetry without prose, but not prose without poetry. Expression, indeed, is the first affirmation of human activity. Poetry is 'the mother tongue of the human race'; the first men 'were by nature sublime poets.' We assert this in another way, when we observe that the passage from soul to spirit, from

animal to human activity, is effected by means of language. (पान २६)

ऊ) *Historicity* is incorrectly held to be a third theoretical form. Historicity is not form, but content : as form, it is nothing but intuition or aesthetic fact. (पान २६)

To show how the content of history comes to be distinguished from that of art in the narrow sense, we must recall what has already been observed as to the ideal character of the intuition or first perception, in which all is real and therefore nothing is real. Only at a later stage does the spirit form the concepts of external and internal, of what has happened and what is desired, of object and subject, and the like : only at this later stage, that is, does it distinguish historical from non-historical intuition, the *real* from the *unreal*, real imagination from pure imagination.

... History does not construct the concepts of the real and unreal, but makes use of them. History, in fact, is not the theory of history. Mere conceptual analysis is of no use in ascertaining whether an event in our lives was real or imaginary. We must mentally reproduce the intuitions in the most complete form, as they were at the moment of production. Historicity is distinguished in the concrete from pure imagination as any one intuition is distinguished from any other : in memory. (पान २८)

From this it follows that intellectualistic scepticism finds it easy to deny the certainty of any history, for the certainty of history differs from that of science.



It is the certainty of memory and authority, not that of analysis and demonstration. To speak of historical induction or demonstration is to make a metaphorical use of these expressions... The conviction of the historian is the undemonstrable conviction of the juryman, who has heard the witnesses, listened attentively to the case, and prayed Heaven to inspire him. Sometimes, without doubt, he is mistaken, but the mistakes are in a negligible minority compared with the occasions when he grasps the truth. That is why good sense is right against the intellectualists in believing in history, which is not a 'fable agreed upon,' but what the individual and humanity remember of their past. We strive to enlarge and to render as precise as possible this record, which in some places is dim, in others very clear. We cannot do without it, such as it is, and taken as a whole it is rich in truth. (पान २९)

औ) All this world is intuition; historical intuition, if it be shown as it realistically is; imaginery or artistic intuition in the narrow sense, if presented in the aspect of the possible, that is to say, of the imaginable. (पान ३०)

अं) Science, true science, which is not intuition but concept, not individuality but universality, cannot be anything but science of the spirit, that is, of what reality has of universal: Philosophy. If natural *sciences* be spoken of, apart from philosophy, we must observe that these are not perfect sciences: they are aggregates of cognitions, arbitrarily abstracted and fixed. The

so-called natural sciences indeed themselves recognize that they are surrounded by limitations, and these limitations are nothing but historical and intuitive data... What is true in the natural sciences is either philosophy or historical fact. What of properly naturalistic they contain, is abstraction and caprice. (पान ३०)

अः) Intuition gives us the world, the phenomenon; the concept gives us the noumenon, the Spirit. (पान ३१)



डॉ. सुमंत मुरंजन

पूर्वमध्ययुगीन समाज

ऋग्वेदातील मूळची दोनपासून आठपर्यंतची मंडले रचिली गेली त्या कालात आर्य एका बाजूला व दस्यू व पणि दुसऱ्या बाजूला हाच सामाजिक भेदभाव प्रत्ययास येतो. खुद्द आर्य लोकात निरनिराळ्या जमाती होत्या तरी त्यांच्यात ऐक्याची व एकात्मकतेचीच भावना प्रबळ होती. वर्ण हा शब्द शरीराचा रंग याच अर्थाने वापरलेला आहे. पुढे आर्यांनी दस्यूंच्या स्त्रिया सर्रास बळकाविण्याची प्रथा पाडल्यावर तोही भेद बराच मावळलेला आढळतो. ज्या ज्या स्थळी ब्राह्मण हा शब्द आढळतो त्या ठिकाणी ' स्तोत्र रचणारा अथवा गाणारा ' हाच अर्थ अभिप्रेत आहे. कित्येक वेळा ' विश् ' हा शब्द सापडतो. या शब्दाच्या अर्थाविषयी कित्येक वेदाभ्यासूंनी निष्कारण घोळ घातला आहे. ' विश् ' म्हणजे सर्वसाधारण जनता या पलीकडे जाण्याचे काहीच प्रयोजन दिसत नाही. क्षत्रिय, वैश्य वा शूद्र हे शब्द कोठेच सापडत नाहीत.

आर्य व दस्यू जमातींचा सलोखा झाल्यानंतर बऱ्याच कालापर्यंत आणखी इतर जमातींचा या नवीन समाजात समावेश चाललाच होता. अथर्ववेदाच्या पंधराव्या परिच्छेदानंतर व्रात्य लोकांचा उल्लेख येतो. खुद्द अथर्ववेदच ऋग्वेदानंतर बऱ्याच शतकांनी जन्मास आला. व्रात्य जमाती व त्यांचा आर्य व पुरोहित वर्गात समावेश करण्याकरता नेमलेला व्रात्यस्तोम विधी याविषयी वेदाभ्यासूत तीव्र मतभेद आहेत. तथापि पुढील विधाने सर्वसाधारणपणे वादातीत समजण्यास हरकत दिसत नाही. व्रात्यसमूह आर्येतर अथवा भटके नव्हते. त्यांची वसती पंचनद प्रदेशाच्या अगदी पश्चिमेकडे आणि गंगायमुनेच्या खोऱ्याच्या अगदी पूर्वेकडे असावी. स्वतः आर्यलोक स्थायिक झाल्यावर या जनतेचा नव्या समाजात कसा शिरकाव करावा असा निकडीचा प्रश्न पडला. आर्य पुरोहितांनी ही अडचण व्रात्यस्तोम विधी करून दूर सारली.

कदाचित् हे व्रात्य लोक रुद्रशिवाचे पूजक असतील. असे असेल तर ऋग्वेदातील क्षुद्र देवतांचा त्यांच्यात प्रसार झाला असे दिसते. रुद्र शिवाचे डोंगराळ प्रदेशातील पूजक म्हणून नंतर ते आगामी शैव पंथाची आघाडी देखील असण्याचा बराच संभव आहे. पाणिनीच्या कालापर्यंत (इ. स. पू. ५००) मात्र परक्या जनतेस भारतीय समाजात शिरकाव मिळण्याचे थांबलेले दिसते. त्यानंतर व्रात्यस्तोम विधी फक्त

अनुक्रमणिका





निवडक व्यक्तींचाच समावेश करण्याकरता केला जाई. हे निवडक लोक म्हणजे आचार्य अथवा अग्रणी, नृशंस म्हणजे आयुधजीवी, युवन म्हणजे निरपराधी व स्थविर असे असत.

या सर्वसाधारणतः एकजीव झालेल्या समाजाचे रोटीबंद व बेटीबंद असंख्य जातीत कसे परिवर्तन झाले याचा आजतागायत विश्वसनीय सुगावा लागलेला नाही. स्थायिक लोकातच असली समाजव्यवस्था प्रचलित असून आर्य लोकांनी त्यांच्यापासून ती प्रथा उचलली असा एक तर्क आहे; पण त्यास आधार सापडत नाही. एके काळी जन्मजात चार वर्ण असून तदनंतर प्रत्येक वर्णात असंख्य जाती दिसू लागल्या या तर्कास देखील काही आधार नाही. भारतीय समाज जेव्हा इतिहासाच्या दृष्टिपथात येतो तेव्हाच त्याची जातिभेदाने शकले पडलेली आढळतात. एकाच नामाभिधानाने निर्देशिलेल्या जातीत फूट पडून त्यात पोटजाती उत्पन्न झाल्या हे विधान देखील निर्मूल आहे. पाणिनीच्या वर्गीकरणावरून स्पष्ट बोध होतो की एकाच नावाने ओळखल्या जाणाऱ्या परंतु निवळ प्रादेशिक म्हणून बेटीबंद व रोटीबंद अशा कितीतरी जाती आपले जीवन त्या काळी जगत होत्या. असल्या प्रादेशिक जाती ब्राह्मणवर्णात असत तशाच इतर वर्णांतही असत.

प्रथम एकसंध समाज व नंतर त्याच्या असंख्य जाती-पोटजाती असे परिवर्तन होताना मध्यंतरात अनिर्णित अशी स्थिती बऱ्याच कालापर्यंत टिकली असली पाहिजे. या अनिर्णित स्थितीचे प्रत्यंतर आपणास उपनिषदात व महाभारतात तुरळक स्थळी येते. काही प्रसंगी व्यक्तीचा वर्ण जन्मानेच ठरतो अशी विधाने आहेत. तसेच वर्ण गुणकर्म व व्यक्तीची नैतिक व व्यावहारिक परिस्थिती यांवर अवलंबून असतो अशी ग्वाही दिलेली आहे.

इतरांस मुक्तद्वार आहे व नाही असल्या अनिर्णित परिस्थितीत पुरोहितवर्गाचे सामाजिक स्थान व आर्थिक मक्तेदारी कशी सुरक्षित राखावयाची हा कठिण प्रश्न होता. ते कार्य गृह्यसूत्र व इतर धर्मशास्त्रांनी पार पाडले. त्या सूत्रकार आणि शास्त्रकार यांच्या मार्गात दोन मोठ्या अडचणी होत्या.

समाजात दोनचार असे थोडकेच वर्ग असले तर त्यांचे जीवन कायद्याच्या चौकटीत बसविणे सोपे असते. प्राचीन मानवी इतिहासात प्रत्येक वर्गाकरिता खास नियमावली तयार करून सर्व समाजाचे जीवन साचेबंद करून टाकल्याची बरीच उदाहरणे आढळतात. ॲथेन्स शहराच्या सामाजिक नियमनाकरता सोलोन या कायदेप्रणेत्याने असे निर्बंध तयार केले होते; परंतु दोन चार वर्गांऐवजी पंचवीस पन्नास किंबहुना शेकडो जाती ज्या समाजात वावरतात त्यात प्रत्येक जातीकरता संस्कार, विधी, व्यवहार, जीवनक्रम यांची खास जंत्री तयार करणे अशक्यच होते. सूत्रकारांनी

अनुक्रमणिका

व शास्त्रकारांनी सामाजिक जीवन व व्यवहार यांकरता अगदी बारीक सारीक नियम केले. परंतु एकानेही आपल्या समाजातील जातींची यादी करण्याचा प्रयत्न केला नाही. एवढेच नाही तर प्रत्येक वर्णात कोणत्या जाती मोडतात हे उदाहरणादाखल देखील दर्शविलेले आढळत नाही . जातींची संख्याच एवढी मोठी होती व त्या इतक्या विस्तृत प्रदेशावर पसरलेल्या होत्या की असला प्रस्ताव अव्यवहार्य होता.

दुसरी मोठी अडचण अशी होती की समाजातील अगणित व्यवसाय व दैनंदिन जीवनाच्या पातळी यांचे उच्चनीच स्थान निर्णित करणे ही साधी गोष्ट नव्हती. सर्व व्यवसाय सारखेच सन्मान्य आहेत ही कल्पना आधुनिक आहे. आजदेखील हिंदु समाजात प्रत्यक्ष व्यवहारात हे तत्त्व किती पाळले जाते ते संशयितच आहे. अगदी प्राचीन काळी माणूस उच्च कुळात जन्मलेला असला म्हणून त्याने केलेला कोणताही व्यवसाय उच्च ठरत नसे. परंतु काही व्यवसायच समाजाने उच्च ठरविल्याकारणाने त्या व्यवसायांचा माणूस उच्च जन्माचा असे मानण्याची प्रथा होती. तेव्हा उच्च मानलेले व्यवसाय स्वतःकरता राखून इतरांना त्यात मज्जाव कसा करता येईल अशी धडपड प्रत्येक जातीने करावी यात नवल नाही. व्यवसायाची उच्चता वा नीचता यांची व्याख्या त्या काळच्या परिस्थितीस व वातावरणास अनुरूप अशीच असे. ज्या व्यवसायांत दुसऱ्यांच्यावर सत्ता व अधिकार गाजविता येईल अथवा दुसऱ्यांची पिळणूक करता येईल ते व्यवसाय उच्च ठरत. स्वच्छता वगैरे व्यवसायांचे इतर गुणविशेष जमेस धरले जात असावेत; पण त्या गुणविशेषांना गौणच महत्त्व असे.

व्यवसायांची उच्चता व नीचता असा भेदभाव प्रसृत असला तरी त्यांचा स्वयंपूर्ण चढता वा उतरता क्रम लावणे अशक्यच होते. ऋग्वेदात व ब्राह्मणात व्यवसायांचे असे फारच थोडे उल्लेख सापडतात. ऋग्वेदात तष्कन् अथवा सुतार यास मानाचे स्थान असे. पण ब्राह्मण काळात तो व्यवसाय अशुचि होऊन त्याची सन्मान्यता कमी झाली. रथ तयार करणारे रथकार यांचा सामूहिक असा उल्लेख आहे. रथकार अयज्ञ नव्हते अथवा विदेवही नव्हते. ते ब्राह्मणही असू शकत. इतरांचे सामाजिक स्थान चढले म्हणून असल्या व्यवसायांचा दर्जा खालावला. यापलीकडे असल्या परिवर्तनांचा छडा लागत नाही. गृह्यसूत्र कालापर्यंत समाजात इतके व्यवसाय उदयास आले की त्यांचे प्रतवारीचे कोष्टक चिन्तनीय नव्हते.

सूत्रकारांनी व शास्त्रकारांनी समाजाची एक काल्पनिक विभागणी गृहीत धरून या अडचणीस तोंड दिले. प्रत्येक व्यक्तीचा चार वर्णांपैकी एका वर्णात समावेश असलाच पाहिजे असे धरून त्यांनी आपले कायदेनियम सिद्ध केले. प्राचीन समाजाच्या अप्रगत जीवनापासून हे वर्ण सुचलेले होते. धार्मिक

अनुक्रमणिका

विधिमंत्रांकरता पुरोहित-ब्राह्मणांचा एक वर्ण होता. वारंवार येणाऱ्या युद्ध-प्रसंगांकरता व उच्छृंखल समाजकंटकांना जरबेत राखण्याकरता राज्यकर्त्या आयुधजीवी क्षत्रियांचा दुसरा वर्ण सुचला. व्यापार, कलाहुन्नर इत्यादी व्यवसायांतील जनता तिसऱ्या वर्णाची ठरली. ज्यांचा समावेश वरील तिन्ही वर्णात होण्यासारखा नव्हता त्यांचा शूद्र वर्ण कल्पिला गेला. आताच विशद केल्याप्रमाणे प्रत्यक्ष अस्तित्वात असलेल्या जातींपैकी प्रत्येकीचा वर्ण ठरविण्याचा अव्यवहार्य खटाटोप या प्राचीन कायदेकर्त्यांनी मुद्दाम टाळला. त्यामुळे रोटी आणि बेटी या दोन्ही बाबतीत समाज रचना शिथिल व परिवर्तनशील राहिली. यवन, शक, तिबेटी वगैरे अनेक परकी जमाती नंतर भारतात शिरल्या तरी व्यवसायपरत्वे त्यांना कोणत्यातरी वर्णात स्थान देणे शक्य झाले.

समाजाची चार वर्णात विभागणी कायद्याच्या सोयीकरता पुरुषसूक्तावरून सुचली की या विभागणीला प्राचीनत्वाचा आधार मिळावा म्हणून पुरुषसूक्त रचले केले याची निश्चिती करणे आज शक्य नाही. पुरुषसूक्त ऋग्वेदाच्या दहाव्या मंडलात आहे. हे दहावे मंडल बऱ्याच नंतरचे आहे, पुरुषसूक्ताची भाषा वेदोत्तर संस्कृत वाङ्मयास शोभणारी आहे याविषयी मतभेदाचे कारण नाही. पुरुषसूक्त व बेफाट दानस्तुती एकाच मंडलात आहेत हेही फार सूचक वाटते. तसेच काटेकोरपणाने समीक्षा करावयाची तर चार वर्ण प्रथम पुरुषाच्या चार अवयवांपासून उत्पन्न झाले असा शब्दप्रयोग नसून चार वर्ण म्हणजेच चार अवयव अशी भाषा या सूक्तात वापरली आहे. म्हणजे एक अलंकारिक उपमा या पलीकडे अर्थ काढणे सयुक्तिक नाही. शिवाय, या सूक्तात क्षत्रिय असा शब्द नसून राजन्य एवढाच शब्द आहे. काहीही असले तरी ऋग्वेदाचा चतुर्विध विभागणीस पाठिंबा आहे असा आभास निर्माण करण्यात पुरोहितवर्गास यश मिळाले हे व्यावहारिक सत्य आहे.

शूद्रवर्ण म्हणजे ऋग्वेदातील दास किंवा दस्यू जनता नव्हे. गृह्यसूत्र आणि धर्मशास्त्रांच्या कित्येक शतके अगोदर पूर्वी नमूद केल्याप्रमाणे उजळ वर्णाचे आर्य व कृष्णवर्णाचे दास लोक यांची दिलजमाई झाली होती. पंचनद व गंगायमुनांचे खोरे या प्रदेशातील जनता एकजीव झाली होती. ऋग्वेदातील वर्ण शब्द रंगवाचक आहे. परंतु चातुर्वर्ण्याची कल्पना रंगावर बसवलेली नाही. त्या शब्दातील वर्ण रंगवाचक नसून वर्ग किंवा जातिवाचक आहे. खुद्द ऋग्वेदातच स्तोत्रे रचणारे कितीतरी 'ब्राह्मण' वा ऋषी कृष्णवर्ण आहेत. कृष्णकण्व, कवष, ऐलूष, वत्स, कक्षीवन्, औशिज, सत्यकाम जाबाल व इतर सावळे वा काळे होते.

चार वर्णांची कल्पना प्रचारात आणल्यावर, ही नवीन समाजव्यवस्था गंगायमुनांच्या खोऱ्यापलीकडे पसरू लागली. आर्यावर्ताच्या सीमांपलीकडे वास्तव्य असलेल्या जंगली व डोंगरी जमातींशी आर्यावर्तातील लोकांची गाठ पडू लागली. या जंगली व डोंगरी जमाती संस्कृतिदृष्टचा बऱ्याच मागासलेल्या असल्याने त्यांची सोय चार वर्णांच्या चौकटीत लागण्यासारखी नव्हती. म्हणून 'अवर्ण' जनता असा आणखी एक वर्ग मानणे ओघानेच आले.

ही चतुर्विध विभागणी डोळ्यासमोर ठेवून सूत्रकार व शास्त्रकार यांनी समाजजीवनाची आंखणी करण्यास प्रारंभ केला. वर्ण जरी चार कल्पिले होते तरी त्यांचे लक्ष मुख्यतः पहिल्या वर्णावरच केंद्रित होते व त्या वर्णाकरताच त्यांनी अत्यंत तपशीलवार नियमन करण्याचा प्रयत्न केला. इतर वर्णांकरता केलेले नियमन बऱ्याच अंशी केवळ पहिल्या वर्णाच्या जीवनास आनुषंगिक म्हणूनच उत्पन्न झालेले आढळते. आपले मुख्य उद्दिष्ट पुरोहित ब्राह्मणांचे सामाजिक स्थान व योगक्षेम हीच आहेत याविषयी सूत्रकारांनी व शास्त्रकारांनी आडपडदा ठेवलेला नाही. विविध यज्ञ व विविध दाने यांनी एकदा जीवनाचा जो मार्ग खुला केला त्या मार्गापासून परावृत्त होणे शक्यच नव्हते. पुरोहितशाही व पुरोहिती पिळवणूक हाच त्या मार्गाचा शेवटचा पल्ला होता.

प्रथमतः तरी पुरोहितवर्गाची उपजीविका यज्ञ, वेदांचे अध्यापन व त्यासमवेत येणारी दाने व दक्षिणा यापासून होत असे. यज्ञ करण्याचा अधिकार फक्त पहिल्या तीन वर्णांकरताच राखून ठेवलेला होता. त्यास शूद्राचा वाटा वर्ज्य असे. शास्त्रकारांच्या मते प्रजापती धन निर्माण करतो ते फक्त यज्ञाकरताच. तेव्हा शूद्रानी धनसंचय करणे हा प्रत्यक्ष प्रजापतीने निर्माण केलेल्या सृष्टिक्रमाविरुद्ध अपराध होता! वैदिक मंत्राशिवाय यज्ञ नाहीत व पुरोहिताशिवाय वैदिक मंत्रांचा उच्चार नाही, तेव्हा शेवटी बहुतेक धन पुरोहितांच्याच वाट्यास यावे अशी ही अर्थव्यवस्था होती. यज्ञानिमित्त होणाऱ्या दानांचे वर्णन यापूर्वी आलेच आहे.

सूत्रकारांनी घालून दिलेली आर्थिक व्यवस्था स्मृतिकारांनी उचलून धरली नसती तर ते आश्चर्यच घडले असते. गाई, सुवर्ण, शेतजमीन, घरे, किंबहुना विवाहयोग्य कन्या यांचे दान प्रतिदिनी करावे अशी याज्ञवल्क्याची चेतवणी आहे. मनुस्मृतीने 'भर्तृहार्यो धनो हि सः ॥' एवढाच आर्थिक दर्जा शूद्रास बहाल केला आहे.

गृह्यसूत्रांचे व धर्मशास्त्रांचे मुख्य उद्दिष्ट पुरोहितब्राह्मणांच्या आर्थिक हितसंबंधांचा बंदोबस्त हेच आहे व त्या मानाने त्यांनी इतर वर्णांच्या आर्थिक हिताकडे फारसे लक्ष दिले नाही हे फार सूचक आहे. पुरोहित ब्राह्मणांची संख्या जशी वाढत गेली अथवा यज्ञांची संख्या घटत गेली तशी शास्त्रकारांना पुरोहितांच्या उपजीविकेबाबत नवीन चिंता उत्पन्न झाली. या परिस्थितीवर तोड म्हणून त्यांनी नवा उपक्रम सुरू केला. एका बाजूने इतर वर्णांचे व्यवसाय यथासंधी खुले केले; परंतु त्याचवेळी ब्राह्मणवर्णाच्या श्रेष्ठतेस व मान्यतेस बाध येऊ नये याबद्दल अतिशय खबरदारी घेतली. या दृष्टीने कालक्रमानुसार व्यवसाय कसे खुले पडले त्याचे विवेचन करणे फार बोधप्रद होण्यासारखे आहे. त्यामुळे आर्थिक प्रगति-परागतीवर फार प्रकाश पडण्यासारखा आहे. खेदाची गोष्ट ही की आपणास अवगत असलेल्या धर्मसूत्रात इतकी ढवळाढवळ व घुसडाघुसडीचे प्रकार झाले आहेत की त्यांचा कालानुक्रम ठरविणे ब्रह्मदेवाच्याही बुद्धीच्या पलीकडचे आहे. धर्मशास्त्र-पंडितांनी निर्देश केलेला कालानुक्रम किती बिनचूक असेल हे आजतरी संशयितच आहे. ही सूत्रे बरीच प्राचीन असून गौतम बुद्धाच्या कालापूर्वीची असणे फार शक्य वाटते.

बौधायनाप्रमाणे (इ. स. पू. ६००-३०० ?) ऋग्वेदात निन्दा केलेला बेकनाटांचा व्यवसाय म्हणजे सावकारी त्याज्य व गर्ह्य होय. ब्राह्मणाची हत्या अथवा व्याजी धन लावणे ही दोन्ही हा सूत्रकार सारखीच लेखतो. असला व्यवसाय करणारा ब्राह्मण शूद्रत्वास पोहोचतो असा त्याचा निर्णय आहे. कदाचित् त्याच्यानंतरचा सूत्रकार आपस्तंब (इ. स. पू. ६००-३०० ?) क्षत्रियकर्म ब्राह्मणास खुले करतो. परंतु अगदीच नाइलाज सोडला तर ब्राह्मणाने वैश्यकर्म टाळले पाहिजे असा त्याचा प्रतिषेध आहे. नवलाची गोष्ट ही की वैश्यकर्म त्याज्य मानणारा आपस्तंब सावकारीवरील निबंध काढून घेतो ! हिरण्यकेशी व गौतम (इ. स. पू. ६००–४०० ?) हे अगदी अलीकडचे सूत्रकार असावेत. यांनी क्षत्रिय कर्म, वैश्यकर्म आणि सावकारी हे सर्व व्यवसाय प्रथमवर्णास खुले केले. या सर्वांवरून पुरोहित ब्राह्मणांनी आर्थिक व्यवस्थेचे नियमन आपल्याकडे किती ठेविले होते व पैशाचे व व्यापाराचे क्षेत्र विस्तृत होत असता आपल्या वर्णाच्या व्यवसायात कशी भर टाकली ते स्पष्ट होते.

आपल्या वर्णाच्या खास आर्थिक क्षेत्रात इतरांना बंदी व आपल्या वर्णाचा सोयीप्रमाणे इतरांच्या क्षेत्रात शिरकाव अशी व्यवस्था केल्यावर शास्त्रकारांनी पुरोहितब्राह्मणांचे संचित वित्त इतर वर्णांच्या हाती जाऊ नये

याविषयी बरीच खबरदारी घेतली. ब्राह्मणास कर माफ असत. याचे कारण ब्राह्मण फक्त सोमराजास आपला राजा म्हणून ओळखीत व पृथ्वी-वरील मामुली राजे त्यांच्या हिशोबात नसत. एखाद्या ब्राह्मणास जर वारस नसेल तर त्याचे वित्त फक्त ब्राह्मणांतच वाटले जाई. इतर वर्णांचे बेवारसदार वित्त राजाच्या मालकीचे होई. जातीयभेद स्त्रियांस लागू झाल्या-वर इतर वर्णांच्या स्त्रिया ब्राह्मणास रखेल्या म्हणून ठेवता येत. परंतु असल्या संबंधाच्या अनौरस संततीस आपल्या ब्राह्मण पित्याच्या संपत्तीवर हक्क सांगता येत नसे. इतर वर्णांच्या असल्या संततीस पित्याच्या संपत्तीचा वारसा मिळत असे. ब्राह्मणास अवचित् धन सापडले तर ते त्याच्या मालकीचे ठरे. इतरांस असले धन राजास सुपूर्द करावे लागे. केरळच्या नंबुद्रि ब्राह्मणांनी मातृप्रधान नायर समाजावर संबंधम् संस्थेचे अध्यारोपण केले तिचे मूळ या धर्मशास्त्रातच आहे. त्या संस्थेप्रमाणे, नंबुद्रिब्राह्मणकुटुंबात फक्त वडील मुलासच विवाह मोकळा असे. वरकड नंबुद्री कन्यकांच्या वाट्यास जोगिणी सारखे अविवाहित जीवन येत असे. निसर्गतः वाकडे पाऊल पडले तर गावाच्या बाहेर नेऊन दगडमाराने त्यांचा अंत होई. वरकड नंबुद्री पुत्ररत्नांना मात्र प्रतिवर्षी दोन लुगडी व एक तेलाची वाटी याच्या मोबदल्यात नायर स्त्रियां-बरोबर संबंधम् जोडता येत असे. आद्य शंकराचार्य नंबुद्री ब्राह्मण असता त्यांच्या तत्त्वज्ञानात व मायावादात ही संबंधम् संस्था कशी बसते हे चिंतनीय कोडे खास आहे !

या कायदेप्रणेत्यांनी मानुषी पातके वा अपराध यांची त्रिधा चढती वर्गवारी केली होती. पातक, महापातक व अतिपातक या तीन वर्गांत मोड-णाऱ्या अपराधांच्या याद्या बदलत्या आर्थिक परिस्थितीच्या दृष्टीने बोधप्रदच ठराव्या. या ठिकाणी फक्त एकच मासलेवाईक निर्देश करावासा वाटतो. आपस्तंबाप्रमाणे, (इ. स. पू. ६००-३००) सर्व सुवर्णचौर्य महापातकात जमा असे. परंतु नंतरचा वसिष्ठ (इ. स. पू. ३००-१००) ब्राह्मणाच्या सोन्याची चोरीच फक्त महापातक समजतो.

अपराधांची चढती वा उतरती भाजणी असे, तर अपराधाकरता शिक्षा मात्र वर्णावर आधारलेल्या असत. उदाहरणार्थ, ब्राह्मणाने चोरी केली तर त्यास १० गाईंचा दंड विहित होता. पण इतर वर्णांना मात्र २० गाई, १०० गाई वगैरे शिक्षा दिल्या जात.

या सर्व नियमनांचे पालन व्हावे म्हणून अंमलबजावणीचे तंत्र आवश्यक होते. हे तंत्र इहलोकी व परलोकी सारखेच लागू असावे हे त्या काळास

न. भा. ३

अनुक्रमणिका

शोभण्यासारखेच होते. परंतु या तंत्राचा परामर्ष घेण्यापूर्वी इतर वर्णांकरिता सूत्रकार व शास्त्रकार यांनी काय व्यवस्था केली होती त्याकडे वळणे इष्ट आहे.

क्षत्रिय व वैश्य जातीस वेदांच्या अध्ययनाचा अधिकार होता; परंतु वेदांचे अध्यापन आणि यज्ञप्रसंगी मंत्रांचा उच्चार हे क्षेत्र खास पुरोहितांकरिताच राखून ठेवलेले होते. यज्ञ चालविणे किती लाभदायक असे त्यांचे वर्णन येऊन गेलेच आहे. अध्यापनदेखील कमी आकर्षक व्यवसाय नव्हता. छांदोग्य उपनिषदात एक सूचक कथा आहे. राजा जानश्रुति, रैक्व ऋषीप्रत गेला व संवर्गविद्या द्यावी अशी विनंती करता जाहला. दक्षिणा म्हणून ६०० गाई, एक सुवर्ण कंठा व रथ जानश्रुतीने देऊ केला. परंतु रैक्व ऋषीने जानश्रुती शूद्र आहे या ठराविक सबबीवर ती विद्या शिकविण्याचे नाकारले. तेव्हा व्यवहारचतुर जानश्रुतीने आपली दक्षिणा १००० गाई, सुवर्णकंठा, रथ व शिवाय एक सुंदर स्त्री इतकी वाढवली. एवढी मोठी दक्षिणा नाकारण्याचे रैक्व ऋषीच्या जिवावर आले व त्याने आपला नकार मागे घेतला !

प्रत्यक्ष व्यवहारात वेदांचे अध्ययन क्षत्रियांच्या शिक्षणात विशेष महत्त्वाचे असेल असे वाटत नाही. उपलब्ध पुराव्यावरून असाच बोध होतो की त्या काळी वयाच्या सोळाव्या वर्षी तरुण क्षत्रिय आपल्या स्थानी हजर होत असत. अभिमन्यू सोळाव्या वर्षीच रणांगणात पडला हे सुविख्यातच आहे. द्रोणाचार्य कौरव-सैन्यांचे सेनापती झाल्यावर त्यांची रणक्षेत्रावर चलाखी व धडाडी एखाद्या सोळा वर्षाच्या तरुणास शोभेल अशी होती असे महाभारत त्यांचे वर्णन करते. राम वनवासास निघाला तेव्हा दशरथ राजा शोक करता झाला की तो अद्याप सोळा वर्षाचाः नसून त्याची शस्त्रविद्या पूर्ण झाली नव्हती. या सर्वावरून असे अनुमान काढण्यास दिक्कत वाटत नाही की सोळा वर्षाच्या मुदतीत शस्त्रपारंगतता व वेदपारंगतता दोन्हीही व्यवहार्य नव्हत्या व वेदाध्ययन हे फक्त दक्षिणेपुरतेच शिक्षणक्रमात प्रविष्ट केले होते.

राज्य करण्याचा अधिकार व कर्तव्य क्षत्रिय जातींचे होते. परंतु राज्य करण्याचा अधिकार दुसऱ्या जातीच्या हातात पूर्णतया गेला तर आज नाही उद्या आपल्या सामाजिक प्रतिष्ठेस धोका उत्पन्न होईल हे उमजण्यास पुरोहित जातीस फार काळ लागला नाही. राज्यकारभारावर आपला दाब राहावा म्हणून पुरोहितवर्गाने राजाच्या सल्लागार मंडळात आपला शिरकाव व्हावा म्हणून प्रयत्न सुरू केले. महाभारतात मूळच्या पर्वात राजाचे सल्लागार मंडळ उच्च क्षात्रकुलोत्पन्न पुरुषाचे असावे असे विहित आहे; परंतु तदनंतर

मंडळ पुरोहितांचेच असावे असा आग्रह धरलेला दिसतो. रामायण व महाभारत यात ज्या नव्या पर्वांची भर टाकली त्यात मंत्रिमंडळ फक्त पुरोहितवर्गाचेच असावे असा स्पष्ट आदेश आहे.

यावरून गृह्यसूत्रे व धर्मशास्त्रे यांच्या अंमलबजावणीचे तंत्र लक्षात येईल. अगदी प्रथम ज्याने त्याने आपल्या स्थानाप्रमाणे वागावे यावर राजसत्तेची देखरेख होती. सल्लागार वा मंत्रिमंडळातील पुरोहित या राजकर्तव्याचे पालन नीट व्हावे म्हणून दक्षता बाळगण्यास हजर होतेच; परंतु राजानेच जर पुरोहिती धर्माचे अतिक्रमण केले तर? यावर पहिला उपाय म्हणजे पुरोहितवर्ग संगनमत करून राजाची नित्य, नैमित्तिक व काम्य कर्मे बंद पाडण्यास समर्थ होता. या धार्मिक विधींचे त्या कालच्या जीवनातील महत्त्व लक्षात घेतले तर असला सांघिक संप किती प्रभावी असेल त्याची कल्पना सहज यावी. मंत्रांचा व विधींचा सुळसुळाट किती माजला होता याचे प्रत्यंतर एकाच गोष्टीवरून अनुमानिता येते. क्षत्रिय योद्धा जरी रणांगणात उतरला तरी चिलखत चढविणे, शस्त्र परजणे इत्यादी क्रियादेखील मंत्राविना होत नसत व त्याकरता युद्धक्षेत्रात देखील पुरोहितांची हजिरी आवश्यक होती! महाराष्ट्रातील मराठेशाहीत ग्रामण्यांची सद्दी किती होती याचा इतिहास पाहिला तर पुरोहिती तंत्राच्या प्रभावीपणाबद्दल शंका उरत नाही. हे सर्व उपाय जर थकले तर शेवटचे शस्त्र म्हणून क्षत्रियांना पदच्युत करून क्षत्रिय कर्म अथवा राजाचे सिंहासन स्वतःच बळकाविण्यास शास्त्रांची संमती होतीच.

गृह्यसूत्रात व धर्मशास्त्रात तिसऱ्या वैश्यवर्णाविषयी विशेष विवेचन नाही ही मोठी लक्षात ठेवण्यासारखीच गोष्ट आहे. ऋग्वेदकालीन संघर्षात जेते व जित अथवा पिळणारे आणि पिळले जाणारे एवढाच भेद असल्याकारणाने व्यापारदेवघेवीस विशेष स्थान नव्हते हे ठीकच होते. नाही म्हणावयास बेकनाट म्हणजे व्याजबट्टा करणाऱ्यांचा उल्लेख आहे. पण तो स्थायिक जनतेविषयी तिरस्कार दाखविण्यापुरताच. नंतर रचलेल्या वेदांच्या काळी, व्यापाराचे स्थान अनिश्चित दिसते. अथर्ववेदात इंद्राला आर्थिक घडामोडींचा संपर्क लागलेला आढळतो. परंतु मुख्य दृष्टी धन कसे द्विगुणित होईल एवढीच आहे. एका प्रार्थनेत 'परतफेड न करणारा वा देण्यात घासाघीस करणारा जनावरजमा माणूस' असा जोराचा निषेधही केलेला आहे. धर्मसूत्रकालात पुरोहितब्राह्मणांनी सावकारी करावी किंवा नाही याबद्दल सूत्रकारांचे मन द्विधा झालेले दिसते परंतु शेवटी पैशाचा मोह बलवान ठरून ब्राह्मणास सावकारी ग्राह्य ठरली.

प्राचीन समाजात शिरजोरी अथवा पिळवणुकीचे धन यांनाच अग्रमान असल्याकारणाने तसल्याच वर्गांना धर्मग्रंथांत प्राधान्य मिळावे हे अटळच होते. शिवाय ग्रंथांचे लेखक सर्वच पुरोहित ब्राह्मण असत हे दुर्लक्ष्य करण्यासारखे खास नाही; पिळवणुकीला बळी पडणाऱ्या वर्गांची वा जातींची दखल प्रबल जातींच्या हितसंबंधापुरतीच असावी यात काहीच नवल नाही. मनुस्मृती व भगवत्‌गीता या दोन्ही ग्रंथांत वैश्य, शूद्र व स्त्रिया या सर्वांना एकाच रांगेत बसवून पापयोनी असे त्यास विशेषण लावले आहे हे चिन्तनीय आहे.

पूर्वी नमूद केल्याप्रमाणे, शूद्र म्हणजे दास वा दस्यू नव्हेत व वर्ण हा शब्द रंगवाचकही नव्हे. शूद्र हा शब्द शुच् या संस्कृत क्रियापदापासून निघाला असून त्याचा अर्थ 'दुःखित' असा आहे असे बादरायण सूत्रात म्हटले आहे हे देखील निराधारच आहे. शूद्र शब्दाचा संस्कृत 'क्षुद्र' या शब्दाशी संबंध जुळतो असे काहींचे मत आहे. ब्राह्मणकालातही शूद्र वर्णास बरेच मानाचे स्थान दिसते. शतपथ ब्राह्मणात शूद्रास सोमयज्ञात भाग दिलेला आहे. मैत्रायणी संहितेत व पंचविंश आणि शतपथ ब्राह्मणात शूद्र राजाचे मंत्री झालेले दिसतात. तैत्तिरीय संहितेत शूद्रांच्या कल्याणाकरता प्रार्थना आढळतात. ब्राह्मण कालात पुरोहित भूदेवच बनले हे खरे; परंतु तोपर्यंत जातिभेद देवापर्यंत जाऊन पोहोचला होता व अग्नी आणि बृहस्पती जर ब्राह्मण ठरले होते तर पूषन् शूद्रपद विराजित करते झाले! शूद्र म्हणून का होईना परंतु खुद्द देवांच्याच बरोबरीने गणना झाली हे काही अगदीच त्याज्य नव्हते!

परंतु बौधायन, गौतम, आपस्तंब वगैरे गृह्यसूत्रांपासून शूद्रांच्या सामाजिक दर्जास जी घसरगुंडी लागली ती केव्हाच आटोक्यात आली नाही. कुल्लुक, रघुनंदन वगैरे निबंधकारांच्या हातात तर त्या घसरगुंडीने अर्वाच्य अशी सीमा गाठली.

कोणताही वर्ग आपले सामाजिक प्राबल्य व आर्थिक शिरजोरी कायम करण्यास झटतो हा निसर्गाचा निरपवाद नियम आहे. आतापर्यंत गृह्यसूत्रे वगैरे धर्मशास्त्रांनी पुरोहितवर्गाची मिरासदारी सुरक्षित व टिकावू करण्याचे कसे प्रयत्न केले ते लक्षात आलेच असेल. या मिरासदारीला एकच भय होते. इतर वर्णांतील जनतेला जर वरच्या वर्णात प्रवेश मोकळा असला तर त्या मिरासदारीला मोठे तडे जाण्याचा संभव होता. हे द्वार जर बंद झाले तरच ते भय नष्ट होणार होते व त्याबरोबरच वर्णांच्या जाती पडणार होत्या.

ब्राह्मणकालापर्यंत नव्या ऋचा, प्रार्थना वा मंत्र रचण्याची प्रथा संपुष्टात आली. त्याबरोबर ती रचना करणाऱ्या ब्राह्मणांचे उगमस्थान आपोआपच

आटून गेले. तदनंतर पुरोहितांचा व्यवसाय निवडक कुटुंबापुरताच मर्यादित असावा म्हणून गोत्रे व प्रवरे अस्तित्वात आली. यज्ञात पुरोहितांचे स्थान घेण्यापूर्वी प्रत्येक पुरोहितास आपला पूर्वज जाहीर करावा लागे. हा पूर्वज काल्पनिक, कथाप्रणीत अथवा ऐतिहासिक असला नसला तरी त्या परिस्थितीत काही बिघडत नव्हते. मूळची गोत्रे चारच होती. परंतु यज्ञांचा प्रादेशिक विस्तार वाढला व पुरोहितात अहमहमिका वाढली तशी चारांची आठ गोत्रे झाली. आज निरनिराळ्या धर्मशास्त्रात उल्लेखिलेल्या गोत्रांची बेरीज केली तर ती बेचाळीस वर भरतात! प्रवरांचा विस्तार वेदऋचांवर 'चरणाऱ्या 'ब्राह्मणा' पुरताच मर्यादित आहे. यज्ञकार्याकरता पुढे सरसावलेल्या पुरोहितास यापैकी एक आपला पूर्वज जाहीर करावा लागे. चार ऋषी सोडून बाकीच्या पाचांपैकी कोणत्याही एकास हा प्रथमपुरुषाचा मान देता येई. इतर तीन वर्णास प्रवरांवर हक्क सांगता येत नसल्या कारणाने पुरोहिती कार्यांची जन्मसिद्ध मक्तेदारी ओघानेच स्थापन झाली.

चतुर्विध वर्ण व सामाजिक आणि आर्थिक शिरजोरी यांची युती जमल्यावर वर्णजातींना एकमेकापासून जितके दूर लोटता येईल तितके इष्टच झाले. खालच्या तीन वर्णजातींपैकी कोणत्याही दोन वर्णजातींनी जर जूट केली असती तर सर्वच वर्णव्यवस्थेचा डोलारा धोक्यात आला असता; शिवाय या चारही वर्णांना दिवसेंदिवस फुगत जाणाऱ्या अवर्ण जनतेचेही भय होतेच. या परिस्थितीत, आपल्या सभोवार खंदक खणण्याची जी लाट अगदी शिखरस्थानी उसळली ती इतकी खालपर्यंत पसरली की मानुषी जीवनाच्या कितीही क्षुद्र तपशिलास तिने मोकळे ठेवले नाही.

दोन निराळ्या वर्णांच्या व्यक्तींची जर गाठ पडली तर त्यांचे स्वागतशब्द' 'एहि', 'आगच्छ' असे निरनिराळे असावे लागत. यज्ञ करावयाचा असला, तर ब्राह्मणाने वसंत ऋतूत, क्षत्रियाने ग्रीष्म ऋतूत व वैश्याने शिशिर ऋतूत करावयाचे असत. यात व्यवहार व पुरोहिती व्यवसाय सर्व वर्षभर पुरावा ही व्यवस्था आलीच. यज्ञ करताना ब्राह्मणाच्या हातात पलाशवृक्षाचा, क्षत्रियांच्या हातात न्यग्रोध वृक्षाचा व वैश्याच्या हातात अश्वत्थ वृक्षाचा दंड असावा लागे. शतपथ गायत्री मंत्रात ब्राह्मणांचा संकेतशब्द भूः, क्षत्रियांचा भुवः, व वैश्याचा स्वः आहे. ऐतरेय ब्राह्मणात तीन वर्णांचे गायत्री, त्रिष्टुभ व जगती असे निरनिराळे छंद घालून दिले आहेत. मृत्यु झाला तर ब्राह्मणांचे अशौच तीन दिवसाचे, क्षत्रियांचे सात दिवसाचे, वैश्यांचे दहा दिवसांचे व

शूद्रांचे तर एक महिन्याचे इतके ते लांबत असे. यात अर्थव्यवहारांचा किती भाग होता ते स्पष्ट दिसत नाही. ऐतिहासिक कालात तर या भेदभावाच्या व्याधीने अन्नवस्त्रास देखील ग्रासून टाकले. या विलक्षण समाजव्यवस्थेला वर-पासून खालपर्यंत तिरस्काराची व खालपासून वरपर्यंत लीनतेची वाढती भाजणी हेच नाव सार्थ होईल.

या सामाजिक व आर्थिक शिरजोरीच्या कडेकोट बंदोबस्तात एकच उणीव होती. जातिभेद स्त्रियांसही लागू करून बेटीबंदी जारी केल्याशिवाय सामाजिक मक्तेदारी पुरी होणार नव्हती. ऋग्वेदकालीन आर्यांना दास वा दस्यूंची फार घृणा असे. पण दस्यूंच्या स्त्रिया आपल्यात सामील करण्यास त्यांची ना नव्हती. यज्ञसद्दीच्या काळात, प्रमुख पुरोहित यजमानाची कन्या स्वीकारण्यास उत्सुक असत. उच्च वर्णांची संख्या वाढावी अशी शिरजोर वर्णाची इच्छा असल्यास त्यात वावगे नव्हते. गृह्यसूत्रांप्रमाणे, ब्राह्मणास आपल्या वर्णाची एक व इतर तीन वर्णांतील प्रत्येकी एक अशा चार बायका कायदेशीर असू शकत. क्षत्रियास आपल्या वर्णातील एक व खालच्या दोन वर्णातील प्रत्येकी एक अशा तीन स्त्रियांबरोबर लग्न करता येत असे. तद्वत वैश्यास दोन पत्नी घेता येत असत. स्त्रियांना वर्णाची उपाधी चिकटण्यापूर्वीची ही व्यवस्था होती हे स्पष्ट दिसते. पाणिनीच्या (इ. पू. ५००) कालात देखील एका पुरुषाला निरनिराळ्या वर्णांच्या लग्नाच्या बायका असत हे ब्राह्मणभार्या, क्षत्रियभार्या, वैश्यभार्या, शूद्रभार्या या शब्दप्रयोगावरून स्पष्टच दिसते. परंतु परस्परांना दूर लोटण्याची साथ पसरल्यावर ही सामाजिक देवाणघेवाण नष्ट झाली व स्त्रिया त्या त्या जातीच्या मालकीच्या होऊन बसल्या. इतर कोणत्याही समाजात घडले नाही ते हिंदू समाजात घडून आले. जीवनकलहात बऱ्या वाईटाची नैसर्गिक निवड व्हावी हा जो सर्व प्रगतिशील समाजात निसर्गाचा नियम आजतागायत चालू आहे तो नियम हिंदु समाजात बंद पडला.

पूर्वी नमूद केल्याप्रमाणे चार वर्ण हे गृह्यसूत्र व धर्मशास्त्रकारांनी केवळ सामाजिक निर्बंधांच्या सोयीस्कर निर्मितीकरता कल्पिलेले आहेत. चारच वर्ण अशी समाजाची विभागणी अस्तित्वात असलेली केव्हाच आढळत नाही. प्रत्यक्षात भारतीय समाजाचे जीवन कसे चालले होते याची कल्पना गृह्यसूत्रे व धर्मशास्त्रे यावरून करणे अशक्य आहे. याचे कारण उघडच आहे. चार वर्णांची कल्पित विभागणी व गृह्यसूत्रे व धर्मशास्त्रे यांची रचना पुरोहिती

वर्चस्व कसे राखता येईल या एकाच उद्देशाने प्रेरित झालेली आहेत. पुरोहित व्यतिरिक्त समाजाचा इतिहास फक्त पुरोहितवर्गाच्या अनुषंगानेच बहुतेक आलेला आहे. या पुरोहित व्यतिरिक्त समाजाची दैनंदिन अवस्था प्रत्यक्षात कशी होती याच्या शोधार्थ आपणास पुरोहिती ग्रंथांच्या बाहेर जावे लागते. मज्जिमनिकायात वर्ण हा शब्द रोटीबंद आणि बेटीबंद जाती याच अर्थाने वापरलेला आहे. मेग्यास्थेनिसच्या उपलब्ध ग्रंथावशेषात जातींची यादी जरी गैरसमजुतीवर रचलेली असली तरी जातिभेदांची मुख्य व्यवच्छेदक लक्षणे म्हणजे रोटीबंदी व बेटीबंदी त्याने बरोबर ओळखलेली होती. परंतु पूर्वीच्या ग्रंथकारांपेक्षा प्रचलित समाजविषयक तपशीलवार निर्देश जर कोठे आढळत असेल तर ते कौटिल्याच्या अर्थशास्त्रात होय. या ग्रंथाच्या समकालीन राजकीय परिस्थिती जर हिशेबात घेतली तर चंद्रगुप्त-चाणक्य यांची युती केवळ पुरोहिती कल्पनाविलास असून तो ग्रंथ चंद्रगुप्तपूर्व काही शतके अगोदरचा परंतु बुद्धा-नंतरचा असावा असे पटते. अर्थशास्त्रात तंतुवाय, रजक, तुन्नवाय, सुवर्णकार, चर्मकार, कुत्तक (सुतार) अशा अनेक धंदेवाईक जाती आढळतात. मागध, वैदेहक असल्या केवळ प्रादेशिक जातींचेही उल्लेख आहेत. बाहरिक, आटविक, अन्तवासी असल्या आदिवासींच्या अनेक जातींचाही नामनिर्देश आहे. इतर धर्मग्रंथाप्रमाणे अनुलोम प्रतिलोम विवाह कल्पून मिश्रजातींच्या उत्पत्तीचा तलास लावण्याचा कौटिल्य सायास करतो. परंतु इतक्या विस्तारलेल्या जाती अस्तित्वात येण्यास असले विवाह सर्रास प्रचलित असले पाहिजेत ही अडचण इतरांच्याप्रमाणे कौटिल्याच्याही ध्यानात आलेली दिसत नाही. जातींच्या उल्लेखापेक्षाही अधिक सूचक म्हणजे विवाहनिबंध व स्त्रियांचा दर्जा धर्मशास्त्रांच्या मानाने अर्थ-शास्त्रात कितीतरी स्वातंत्र्य व सन्मान दर्शक असावीत हे होय. पुरोहित-वर्गालाच लागू असे निबंध धर्मविवाहापुरतेच (ब्राह्म, प्राजापत्य, आर्ष, दैव) मर्यादित आहेत. नाहीतर पतीचा प्रसंगोपात्त त्याग, काडीमोड, परित्यक्त पत्नीला भरपाई, नियोग, पुनर्विवाह, वधूशुल्क, स्वच्छंदी विधवा, धनाढ्य विधवा या सर्व जीवनरीती सर्वत्र मान्य होत्या असे दिसते. जातिसमय म्हणजे नियमनिबंध त्या त्या प्रदेशाच्या रिवाजाप्रमाणे राजाने उचलून धरावेत असे कौटिल्य निक्षून बजावतो. या सर्वावरून शास्त्रांनी वर्णिलेली वर्णव्यवस्था व प्रत्यक्ष आचरण यातील तफावत चांगलीच दृष्टोत्पत्तीस येते.



प्रा. वि. म. बेडेकर

बर्ट्रंड रसेल यांचे आत्मचरित्र (खंड ३ रा* १९४४-१९६७)

संक्षिप्त परिचय (उत्तरार्ध अपूर्ण)

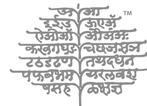
शास्त्रज्ञांच्या परिषदेची योजना

माझ्या नभोवाणीवरील भाषणांचे परिणाम अजमावीत असताना, आता आपण पुढे कोणता कार्यक्रम हाती घ्यावा, याचा मी विचार करू लागलो. त्यावेळी माझ्या मनात असे जोराने आले की आपण राष्ट्राराष्ट्रातील सहकार्याच्या आवश्यकतेवर आपले कार्य केन्द्रित करावे. त्याकरिता भांडवलशाही व कम्युनिस्टशाही अशा दोन्ही विचारसरणींच्या निरनिराळ्या देशांतील सुप्रसिद्ध व आदरणीय असे जे शास्त्रज्ञ आहेत त्यांच्या सह्या घेऊन एक पत्रक तयार करावे व त्या पत्रकात सर्वांनी संयुक्तपणे काय कार्य करावे याची योजना असावी असे मी ठरविले : याबाबतीत पुढे पाऊल टाकण्यापूर्वी मी आइन्स्टाइन यांना एक पत्र लिहून माझ्या मनात घोळत असलेली योजना कळविली. व त्यांचे त्या योजनेबद्दल मत विचारले. आइन्स्टाइन यांचे मला लगेच उत्तर आले. त्यात त्यांनी माझ्या योजनेचे उत्साहपूर्ण स्वागत करून लिहिले होते : " माझी प्रकृति बरी नाही. माझ्याकडून सध्या असलेली कामेच होण्याची वानवा आहे. मात्र मी तुम्हाला या योजनेबद्दल ज्यांना सहानुभूती वाटण्याची शक्यता आहे अशा प्रसिद्ध शास्त्रज्ञांची नावे कळवीन. तुम्ही तुमची योजना अवश्य अमलात आणा व तिला लागणारे आवश्यक पत्रक तुम्ही स्वतःच तयार करा." त्याप्रमाणे मी पूर्वी नभोवाणीवर दिलेल्या 'मानवावरील संकट' या भाषणाच्या आधारे एक पत्रक तयार केले. मी पौर्वात्य व पाश्चात्य राष्ट्रातील प्रमुख शास्त्रज्ञांची एक यादी

---

* 'दि ऑटोबॉयाग्रफी ऑफ बर्ट्रंड रसेल' (१९४४–१९६७) व्हाल्यूम ३ (जार्ज ॲलन ॲन्ड अन्विन लि., लंडन १९७०, पाने २३७.) – या खंडाच्या संक्षिप्त मराठी परिचयाचा पूर्वार्ध 'नवभारता'च्या गेल्या फेब्रुवारी १९७२ च्या अंकात प्रसिद्ध झाला आहे. त्याच्या उत्तरार्धाचा सुमारे अर्धा भाग या मार्चच्या अंकात दिला आहे. राहिलेला भाग पुढील अंकी येईल.

अनुक्रमणिका





तयार केली. व त्या यादीतील प्रत्येकाकडे ते पत्रक स्वतंत्र विनंतिपत्र जोडून रोम येथील सभेला जाण्याच्या पूर्वी रवाना केले. पत्रकाची एक प्रत मी आइन्स्टाइन यांच्याकडेहि त्यांच्या संमतीकरिता पाठविली. त्याचे मला त्यांच्याकडून, माझे पत्रक पसंत आहे की नाही व ते स्वतः त्यावर सही देण्यास तयार आहेत की नाहीत – याबद्दलचे उत्तर मी रोमला जाईपर्यंत मिळाले नव्हते. आम्ही रोमहून विमानाने पॅरिसला परत आलो. पॅरिस येथे 'जागतिक- सरकार- संघा'च्या सभा भरणार होत्या, म्हणून आम्ही पॅरिसला थांबणार होतो. पॅरिसला विमानातून उतरत असतानाच आम्हाला वैमानिकाने आइन्स्टाइन निधन पावल्याची वार्ता सांगितली. ती ऐकून मी अगदी सुन्न झालो. त्याला त्यांची व माझी गाढ मैत्री होती हे एक कारण होतेच, पण त्याचबरोबर त्यांच्या पाठिंब्याशिवाय आपली योजना व पत्रक बारगळणार याची मला भीति वाटली ! परंतु, पॅरिसमधील ज्या हॉटेलमध्ये मी उतरणार होतो तेथे आल्यावर, आइन्स्टाइन यांचे पत्र येऊन पडलेले आम्हाला आढळले. त्यात त्यांनी माझे पत्रक मान्य असून त्यावर सही करण्याचे मान्य केले होते. त्यांच्या सार्वजनिक जीवनातले हे बहुधा शेवटलेच पत्र व कार्य असावे.

पॅरिसमध्ये असताना सुप्रसिद्ध नोबेल पारितोषिक विजेते शास्त्रज्ञ फरेडरिक जोलियो -क्यूरी (Joliot- curie) यांच्याशी माझ्या योजनेविषयी व पत्रकाविषयी बरीच चर्चा झाली. त्यांना माझी योजना व पत्रक पसंत पडले. पण त्यांनी पत्रकातील एका वाक्यासंबंधी आक्षेप घेतला. माझ्या पत्रकातील ते वाक्य असे होते: "पुष्कळ बांब पडले तर सर्वच मरण पावतील असा धोका आहे; हे मरण काही थोड्या सुदैवी लोकांच्या वाट्याला एकदम तडकाफडकी येईल; परंतु बहुसंख्य लोकांना नाना रोग जडून, विकलांग होऊन, हळुहळू झिजत झिजत, यातना भोगीत मरण पत्करावे लागेल." या वाक्यांपैकी जो. क्यूरींचा आक्षेप 'हे मरण कांही थोड्या सुदैवी लोकांच्या वाट्याला तडकाफडकी येईल' या वाक्यातील 'सुदैवी' या शब्दाबद्दल होता. त्यांचे म्हणणे असे की 'मरण काही सुदैवी घटना नव्हे' त्यांचे म्हणणे बरोबर असावे असे मला वाटले. मी 'सुदैवी' हा शब्द वक्रोक्तिपूर्ण म्हणून वापरला होता. पण वक्रोक्ति आंतरराष्ट्रीय पातळीवर लक्षात येण्याजोगी नाही असे दिसले व मी तो शब्द काढून टाकायचे लगेच मान्य केले. मी इंग्लंडला परत आल्यावर पाहिले तर पुष्कळशा शास्त्रज्ञांची माझ्या विनंतिपत्राला उत्तरे आली नव्हती असे दिसले. एका चिनी शास्त्रज्ञांना मी लिहिले होते. त्यांच्याकडूनहि उत्तर आले नव्हते. बहुधा त्यांचा पत्ता मला बरोबर मिळालेला नसावा. आइन्स्टाइननी आपल्या पत्रात नोबेल पारितोषिक विजेते नील्स बोहर (Niels Bohr) या प्रसिद्ध अणुशास्त्रज्ञांचे साहाय्य

मिळविण्याची सूचना केली होती. त्यांना वाटले होते की नील्स बोह्र ह्यांना माझी योजना व पत्रक पसंत पडेल. त्याप्रमाणे मी नील्स बोह्र यांना पत्रक पाठवून सोबत विनंतिपत्रही जोडले. त्याला उत्तर नाही असे पाहून, त्यांना पुन्हा पुन्हा आठवणींची पत्रे व तारही पाठविल्या. शेवटी त्यांचे एक छोटे उत्तर आले. त्यात त्यांनी म्हटले होते की, " तुमच्या योजनेशी व पत्रकाशी मला काही कर्तव्य नाही ! " – रशियन शास्त्रज्ञांनी माझ्या योजनेचे व पत्रकाचे उत्साहाने स्वागत केले. परंतु पश्चिमेकडील राजकारणाविषयी त्यांना शंका-कुशंका वाटत असल्यामुळे त्यांनी पत्रकावर सह्या दिल्या नाहीत. माझी वैयक्तिक दृष्टीने फार मोठी निराशा झाली असेल तर ती आमच्या ट्रिनिटी येथील एक प्रमुख व रॉयल सोसायटीचे अध्यक्ष लॉर्ड ॲड्रिअन यांची सही मी मिळवू शकलो नाही यामुळे. माझे नभोवाणीवरील भाषण ' मानवावरील संकट ' – ज्यावर माझे पत्रक आधारित होते – ते त्यांना आवडले होते. स्वतः एका सार्वजनिक भाषणात त्यांनी तशाच प्रकारचे विचार व्यक्त केले होते. ' मानवावरील संकट ' या माझ्या नभोवाणीवरील भाषणाची हस्तलिखित प्रत ट्रिनिटी कॉलेजच्या लायब्ररीत ठेवावी असे त्यांनी सांगितल्याचे मला कळले होते व त्याचा मला आनंद झाला होता. परंतु प्रत्यक्ष भेटीत मी जेव्हा माझ्या पत्रकाविषयी त्यांच्याशी बोललो तेव्हा ते सही देण्यास का नाखूष आहेत हे मला कळले. मी त्यांना स्पष्टच विचारले : " तुम्हाला हे पत्रक फार वक्तृत्वपूर्ण (eloquent), प्रचारकी थाटाचे वाटते का ? म्हणून तुम्ही सही देत नाही का ? " त्यावर त्यांनी ' हो ' असे म्हटले.

अमेरिकन गृहस्थ आर्. सी. मार्श यांच्याशी माझ्या या सुमारास पुष्कळच पत्रव्यवहार व भेटीगाठी झाल्या. मार्श ह्या गृहस्थांनी माझे काही पूर्वीचे निबंध गोळा करून त्यांचे संपादन केले. ते पुस्तक ' लॉजिक ॲण्ड नॉलेज ' या नावाने पुढील वर्षी प्रसिद्ध झाले. मी देखील १९५६ मध्ये प्रकाशित करण्याकरिता माझे एक पुस्तक ' माझ्या आठवणीतील काही व्यक्तिरेखा ' (Protraits from Memory) हे तयार करीत होतो. १९५६ च्या जानेवारीत ब्रिटिश ॲकेडेमी या संस्थेतर्फे मी जे. एस्. मिल वर एक व्याख्यान दिले. मी मिलवर पूर्वी अनेक वेळा बोललो होतो. पण यावेळी मी केलेल्या भाषणात मी जे एक विधान केले ते मला कायमचे आठवते. मी म्हटले होते : " विधानवाक्यांना (Proposions) एक कर्ता (Subject) व विधेयक (Predicate) असते. पण या गोष्टीमुळे तर्कशास्त्रात एक महत्त्वाची चूक

तीन हजार वर्षे होत आली आहे." या माझ्या भाषणावर श्रोतृवृंद बेहद्द खूष झाला व त्यांनी टाळ्यांचा गजर करून माझे अभिनंदन केले.

इंग्लंडमधील पत्रकार- परिषद

१९५५ चा जून उगवला. परंतु मी ज्या शास्त्रज्ञांना पत्रे लिहून पत्रक पाठवले होते त्या सर्वांकडून उत्तरे आली नव्हती. तरी पण मला असे वाटले की, ज्यांची उत्तरे आली आहेत, त्यांच्या आधारावर आपण एक अणुशस्त्र-युद्धविरोधी जाहीरनामा काढून त्याला भरपूर प्रसिद्धि मिळेल असे काही करावे. पत्रकाचा आशय व त्या पत्रकावर सह्या करणाऱ्या मोठमोठ्या लोकांची नावे यांकडे लोकांचे लक्ष वेधेल अशा नाट्यपूर्ण रीतीने तो जाहीरनामा बाहेर जाहीर व्हावा असे मला वाटले. याबाबतीत सल्ला विचारण्याकरिता 'ऑब्झर्वर' या वृत्तपत्राच्या संपादकांशी मी चर्चा केली. त्या संपादकांनी व त्यांच्या सह-काऱ्यांनी पत्रकारांची परिषद बोलाविण्याचा व त्या परिषदेसमोर हे पत्रक व त्यावर सह्या करणारांची नावे जाहीर करण्याचा व प्रश्नोत्तररूप चर्चा करण्याचा सल्ला मला दिला. 'ऑब्झर्वर'च्या संपादकांनी त्याबाबत सर्व व्यवस्था करण्याची व त्याकरिता जो खर्च लागेल तो देण्याची जबाबदारी घेतली. त्याप्रमाणे पत्रकारपरिषदेचा दिवस ९ जुलै १९५५ हा मुक्रर करण्यात आला. कॅक्सटन हॉलमध्ये ही परिषद् भरवावयाचे ठरले. इंग्लंडमधील सर्व वृत्तपत्रांच्या संपादकांना व परदेशी वृत्तपत्रांच्या प्रतिनिधींना त्याचप्रमाणे बी. बी. सी. चे व परदेशी रेडिओचे प्रतिनिधि यांना व लंडन येथील टेलिव्हिजन अधिकाऱ्यांना निमंत्रणे पाठविली. या निमंत्रणांना प्रतिसाद उत्तम मिळाला. कॅक्सटन हॉलमधील सर्वात मोठी खोली तमाम भरून गेली. प्रत्यक्ष परिषद भरायच्या आधी मला अनेक अडचणींना तोंड द्यावे लागले. नोबेल पारितोषिक विजेते पॅरिसचे जो. क्युरी यांचे मला पत्र आले की, 'माझे मत बदलले असून माझी पत्रकावर सही नाही असे समजावे'. त्याबाबत मी त्यांना चर्चेकरिता लंडनला बोलाविले- पण त्यांची प्रकृती बरी नव्हती म्हणून त्यांना येणे शक्य नव्हते. त्यांच्यातर्फे त्यांचे म्हणणे काय आहे हे समजावून सांगण्याकरिता मान्शर बिकार्ड हे आले. त्यांच्याशी चर्चा करून असे ठरविण्यात आले की, जो. क्युरींचे जे काही आक्षेप असतील ते पत्रकात शेवटी टीपवजा नमूद करावेत, त्यांच्यामुळे मूळ पत्रकात – ज्यावर आइन्स्टाइनसारख्यांनी सह्या केल्या आहेत – या मूळ पत्रकात बदल करू नये. दुसरी माझ्या समोर अडचण ही होती की या परिषदेकरिता कोणी तरी लायक, जो आपल्या कीर्तीने परिषदेच्या

कामकाजाला गौरव प्राप्त करून देईल, असा सुप्रसिद्ध शास्त्रज्ञ अध्यक्ष म्हणून असावा. माझ्यापुढे जी नावे होती त्या गृहस्थांना मी विनंति केली पण कोणीहि अध्यक्षस्थान स्वीकारण्यास तयार होईना. शेवटी मी सेंट बार्थोलोम्यूज हॉस्पिटलच्या मेडिकल कॉलेजमधील सुप्रसिद्ध पदार्थविज्ञानशास्त्रज्ञ आणि अणुशक्तिसंबद्ध शास्त्रज्ञसंघाचे (Atomic Scientists' Association) चे कार्यकारी उपाध्यक्ष प्रोफेसर जोसेफ रॉटब्लाट यांना विनंति केली. त्यांनी मोठी सहानुभूति दाखवून धैर्याने अध्यक्ष होण्याचे बिनदिक्कत मान्य केले. या निमित्ताने त्यांचा व माझा संबंध येऊन पुढे घनिष्ट होत गेला. त्यावरून माझे असे मत झाले की त्यांचे धैर्य, प्रामाणिकपणा, स्वार्थत्याग या गुणांच्या बाबतीत बरोबरी करणारा शास्त्रज्ञ विरळाच. त्यांनी पुढे अणुअस्त्रविषयक धोके दूर करण्याच्या बाबतीत जी मोहीम निघाली तिला संपूर्णपणे वाहून घेतले.

त्याप्रमाणे रॉटब्लाटच्या अध्यक्षतेखाली आम्ही पत्रकार- परिषद घेतली. नभोवाणी व टेलिव्हिजनची यंत्रे घेऊन ते ते अधिकारी आले होते. मी पत्रक व जाहीरनामा वाचून दाखविला. ज्या शास्त्रज्ञांनी सह्या केल्या होत्या त्यांची नावे वाचून दाखविली. आइन्स्टाइन यांची सही आल्यावेळची हकीकत सांगतली. तिचा पत्रकारपरिषदेवर परिणाम झाल्याचे दिसून आले. या आमच्या पत्रकाला आइन्स्टाइन-रसेल (किंवा रसेल-आइन्स्टाइन) पत्रक किंवा जाहिरनामा असे लोक संबोधू लागले. अध्यक्ष रॉटब्लाट यांच्या साहाय्याने परिषदेत जे काही प्रश्न विचारले गेले त्यांना मी उत्तरे दिली. आमची परिषदेची सभा अडीच तास चालली होती व शेवटी शास्त्रज्ञांनीच अशी एक परिषद् भरवावी असा त्याना आवाहन करणारा ठराव संमत होऊन परिषद समाप्त झाली.

परिषदेमुळे आमच्या पत्रकाची व जाहीरनाम्याची बातमी सर्व जगभर प्रसिद्ध झाली, व त्याचे स्वागत झाले. त्यामुळे माझी वृत्ति अधिक उल्हसित झाली. पण अणु-अस्त्रविषयक निःशस्त्रीकरणा- (nuclear disarmament)-बद्दल पुढे कोणते पाऊल टाकायचे हे मला उमगेना. पुढील काही आठवडे कौटुंबिक गोष्टींनी माझे लक्ष वेधून घेतले. माझा मोठा मुलगा आजारी पडला. नातवंडांची काळजी होतीच. पुढे आमच्या सर्व कुटुंबानिशी, नातवंडे घेऊन नार्थ वेल्समधील आम्ही घेतलेल्या घरी रहायला गेलो. आमचे ते घर रंगरंगोटी, दुरुस्त्या व नवीन सामान या योगाने नव्यासारखे दिसू लागले होते. लंडनहून आपण बाहेर पडावे याविषयी मीही अधीर झालो होतो. शहरी जीवन घालवणारी व्यक्ती म्हणून मी जरी प्रसिद्ध असलो, तरी माझे पुष्कळसे जीवन ग्रामीण

परिसरात गेले आहे व शहरापेक्षा ग्रामीण परिसरातील वसतीत मी अधिक रमून जातो.

लवकरच मला पॅरिसला जावे लागले. कारण तेथे जागतिक- सरकार- परिषद् (World Government Conference) भरली होती तिला मला हजर रहायचे होते. त्या परिषदेच्या सभा छान उद्बोधक झाल्या. परिषदेच्या निमित्ताने निरनिराळ्या पार्टीज (Parties) किंवा छोट्याछोट्या मेजवान्या भरविण्यात आल्या. एका पार्टीला मी गेलो असताना तेथील बागेत काही स्त्रियांनी मला गराडा घालून सांगितले की, " अण्वस्त्रविषयक युद्धाला आळा घालण्याकरिता स्त्रियांनी काही तरी विशेष करून दाखविले पाहिजे, या आमच्या म्हणण्याला तुम्ही पाठिंबा द्या." अण्वस्त्रविषयक धोक्याचा पुरुषांनी व स्त्रियांनी मिळून संयुक्तपणे प्रतिकार करावा असे माझे मत होते. कारण अण्वस्त्रविषयक धोका मुलांच्या आयांना व वडिलांना सारखाच होता. स्त्रियांनी वेगळी स्त्रियांचीच संघटना त्याकरिता काढण्याची काय जरूरी आहे हे मला समजेना. पण त्या स्त्रिया जेव्हा वेगळ्या स्त्रियांच्या संघटनेबाबत पाठिंबा देण्याविषयी अभिनिवेशाने मला आग्रह करू लागल्या तेव्हा माझ्याच्याने ओरडल्याशिवाय रहावेना. मी व्याकुळपणे ओरडून त्यांना म्हणालो – " अहो, पण मी आई नाही ! " माझा हा आर्त स्वर जवळच वर सज्ज्यात उभ्या असलेल्या माझ्या पत्नीने ऐकला : तिने कोणाला तरी पाठवून त्या स्त्रियांच्या घोळक्यातून माझी सुटका केली.

'अॅसोशिएशन ऑफ पार्लमेंटेरिअन्स' या संस्थेने ऑगस्टमध्ये पौर्वात्य व पाश्चात्य देशातील शास्त्रज्ञांची परिषद् घ्यावयाचे योजिले. माझ्याप्रमाणेच त्यांनाही असे वाटले की, कम्युनिस्ट व बिगरकम्युनिस्ट शास्त्रज्ञांनी एकत्र येऊन काही जाहीरनामा काढण्याची वेळ आली आहे. आरंभी या सभेत व्याख्यान देण्याचे त्यांनी मला पाचारण केले. मॉस्कोहून तीन रशियन शास्त्रज्ञ परिषदेला आले होते. इतर देशांतूनही शास्त्रज्ञ आले होते. रशियन शास्त्रज्ञांचे नेते (Topchiev)टॉपचिव्ह हे होते. त्यांची व माझी ओळख होऊन आमच्यामधील संबंध घनिष्ठ झाला. माझ्या मनात टॉपचिव्हबद्दल आदर व स्नेह निर्माण झाला. महायुद्धानंतर रशियन कम्युनिस्टांनी पाश्चात्य देशात येऊन परिषदेला हजर राहून तीत भाग घेण्याची ही पहिलीच वेळ होती. एकंदरीत परिषदेची परस्पर-सहकार्याची फलश्रुती ऐकून मला ते मोठे सुचिन्ह वाटले. व त्या सुखद जाणिवेने नॉर्थ वेल्समधील आमच्या घरी आम्ही परत आलो.

शास्त्रज्ञांच्या परिषदेस पं. नेहरूंची संमती

माझ्या मनात आमच्या पूर्वीच्या पत्रकात जाहीर केलेला शास्त्रज्ञांचा जाहीरनामा सर्व प्रमुख शास्त्रज्ञांची परिषद् बोलावून मंजूर करून घ्यावा हा पूर्वी पत्रकारपरिषदेने पाठिंबा दिलेला विचार कायम होताच. त्याकरिता पुन्हा एकदा जाहीर विनंतिपत्रक काढायला पाहिजे होते. पॅरिसचे प्रो. जो. क्यूरी हे आजारी असले तरी त्यांचा मला संपूर्ण पाठिंबा होता. जाहीर विनंतिपत्रक तयार करीत असताना मला वाटले की आपण भारतीय शास्त्रज्ञांचा व सरकारचा पाठिंबा मिळवावा. पं. नेहरू १९५५ च्या फेब्रुवारीमध्ये लंडनला आले होते. त्यांची माझ्या कार्याला पूर्ण सहानुभूती होती. त्यांचे व माझे एकत्र जेवण झाले. त्यांच्या स्वागतसमारंभाला व सभांना मी हजर होतो. त्या प्रसंगी आमची जास्त बोलणी होऊन त्यांना माझी सर्व देशांच्या प्रमुख शास्त्रज्ञांची परिषद बोलावण्याची व त्यासंबंधी योजलेले जाहीर विनंतिपत्रक काढण्याची कल्पना अगदी पसंत होती असे दिसले. परंतु नेहरूंच्या इंग्लंड-भेटीच्या अखेरीस माझी जेव्हा भारताचे प्रमुख सरकारी शास्त्रज्ञ डॉ. भाभा यांच्याशी गाठ पडली, तेव्हा त्यांच्या पहिल्याच भेटीत भारताचे सहकार्य मिळण्याबाबतच्या माझ्या उत्साहावर विरजण पडले. माझ्या मनात घोळत असलेली, शास्त्रज्ञांची परिषद बोलावून तीत एक अणुशस्त्रास्त्रविरोधी जाहीरनामा मंजूर करून घेण्याची जी कल्पना तिच्याबद्दल डॉ. भाभा यांनी घनदाट शंका प्रदर्शित केली व भारतीय सरकारी शास्त्रज्ञांकडून मला काही उत्तेजन मिळणार नाही हे स्पष्ट झाले. तरीपण नंतर जेव्हा आम्ही जाहीरनामा काढला, तेव्हा मात्र नेहरूंची आमच्या कार्याविषयींची भावना अधिक प्रभावी ठरली. व भारतीय सरकारच्या सहकार्याने पाश्चात्य आणि पौर्वात्य देशातील शास्त्रज्ञांची पहिली परिषद् दिल्लीला १९५७ च्या जानेवारीमध्ये भरवावयाचे ठरले.

१९५६ या वर्षाच्या आरंभी, दिल्लीला भरवावयाच्या परिषदेच्या योजना आम्ही पुऱ्या करीत आणल्या होत्या. १९५६ जूनच्या सुमाराला आम्ही जगातील— पाश्चात्य व पौर्वात्य — प्रमुख अशा साठ शास्त्रज्ञांना माझ्या सहीने निमंत्रणे पाठविली. परंतु दुर्दैवाने १९५६ च्या ऑक्टोबरमध्ये दोन महत्त्वाच्या अशा पण धक्का देणाऱ्या घटना घडून आल्या. पहिली घटना म्हणजे हंगेरी-मधील उफाळून आलेले बंड जे रशियाने दडपशाहीने दडपून टाकले. दुसरी घटना म्हणजे सुएझ प्रकरण. सुएझ प्रकरणाबाबत ब्रिटिश सरकारने जे वीट आणणारे लष्करी व इतर डावपेच लढविले त्यांबाबत मी सार्वजनिक

सभांतून स्पष्टपणे बोलून तीव्र निषेध व्यक्त केला. या अनिष्ट सुएझ प्रकरणामुळे, ग्रेट ब्रिटनची आंतरराष्ट्रीय पातळीवर नाचक्की होऊन त्याने जी प्रतिष्ठा गमावली ती भरून येणे जवळजवळ कठीण आहे. त्यामुळे आमच्या नियोजित दिल्ली-परिषदेवर विघातक परिणाम झाला. सुएझ कालवा बंद झाल्यामुळे निमंत्रित पाश्चात्य शास्त्रज्ञांना जानेवारी १९५७ च्या परिषदेला सरळ सुएझ कालव्यातून येणे अशक्य झाले. दूर वळणाच्या मार्गाने येणेहि त्यांना अशक्य होते. म्हणून आम्हाला दिल्ली हे परिषदेचे स्थान बदलावे लागले.

पहिली पगवाश परिषद्

मग प्रश्न असा पडला की, ही परिषद् मग कोठे भरवावी व परिषदेप्रीत्यर्थ होणारा खर्च कसा भागवावा ? इंग्लंडमध्ये कोणी व्यक्ती वा संघटना आम्हाला दिसेना की जी या परिषदेचा भार निःस्वार्थीपणाने आपल्या अंगावर घेईल. अमेरिकेतील सायरस ईटन (Cyrus Eaton) या गृहस्थाने मला पत्र पाठवून माझ्या कार्याबद्दल प्रशंसा केली होती व लागेल ते द्रव्यसाहाय्य देऊ केले होते. पण ईटनची एक अट होती की ही परिषद् त्यांच्या जन्मस्थानी म्हणजे कॅनडा देशातील नोव्हा स्कोशिआमधील पगवाश (Pugwash) या गावी भरवावी. त्याने अशाच स्वरूपाच्या परिषदा पगवाश या गावी पूर्वी भरवून आणल्या होत्या. ईटनची अट आम्ही स्वीकारली व पगवाशला परिषद घ्यावयाचे ठरविले. प्रो. रॉटब्लाट व पॉवेल यांच्या मार्गदर्शनाखाली परिषद तेथे भरविण्याच्या योजना चालू झाल्या. त्यांना सेंट बार्थोलोम्यूज मेडिकल कॉलेजच्या पदार्थविज्ञानशास्त्रज्ञ डॉ. पॅट्रिशिआ लिंडॉप या बाईचे खूप साहाय्य झाले. या बाईची आमच्या कामावरील निःस्वार्थी निष्ठा प्रो. रॉटब्लाटच्यासारखीच उत्कट होती. या सर्वांच्या परिश्रमपूर्वक प्रयत्नामुळे जुलै १९५७ मध्ये पगवाश येथे पहिली शास्त्रज्ञांची परिषद भरली.

या पहिल्या परिषदेला मला हजर रहाता आले नाही. कारण माझे वयोमान व प्रकृतीचे अस्वास्थ्य. १९५७ मधील माझा बराचसा काळ, माझ्या घशाला काय झाले आहे हे शोधून काढण्याकरिता वैद्यकीय तपासणीत गेला. फेब्रुवारीमध्ये तर माझ्या घशाला कॅन्सर झाला आहे की काय याची तपासणी करण्याकरिता काही दिवस हॉस्पिटलमध्ये रहावे लागले. वैद्यकीय तपासणीत मला कॅन्सर नाही असे सिद्ध झाले. पण मग माझ्या घशाला झाले आहे तरी काय याची तपासणी चालूच राहिली. माझा आहार लहान मुलाच्या अन्नासारखे पातळ अन्न असा कित्येक दिवस राहिला होता.

अनुक्रमणिका

मी जरी पगवाश परिषदेला गेलो नव्हतो तरी पत्र-व-टेलिफोनद्वारे तेथे जे कार्यक्रम झाले त्यांचा परिचय मला करून दिला जात होता. आम्ही ठरविल्याप्रमाणे, नुसते पदार्थविज्ञानशास्त्रज्ञच नव्हेत, तर जीवशास्त्रज्ञ, समाजशास्त्रज्ञ यांनाही परिषदेला बोलाविले होते. अमेरिका, रशिया, चीन, पोलंड, आस्ट्रेलिआ, ऑस्ट्रिआ, कॅनडा, फरान्स, ग्रेट ब्रिटन आणि जपान या देशातून एकंदर २२ शास्त्रज्ञ आले होते. सभा इंग्रजी व रशियन या दोन्हीहि भाषांतून चालल्या. भिन्न विचारसरणींच्या शास्त्रज्ञांमध्ये असे सहकार्य घडून आलेले ऐकून मला फार आनंद झाला. पहिली परिषद् पगवाशला झाली. शास्त्रज्ञांच्या या संघटनात्मक आंदोलनाचे सातत्य चालू रहावे म्हणून पुढील अशा शास्त्रज्ञ-परिषदांना 'पगवाश परिषदा' असेच नाव चालू ठेवले. या पहिल्या परिषदेच्या बैठकीने एक पाच जणांची कंटिन्युइंग कमिटी' ('सातत्य ठेवणारी समिति') नेमली व तिचा मला अध्यक्ष केले. या सातत्यसमितीचे काम पुढील परिषदा संघटित करावयाचे होते. पहिल्या पगवाश परिषदेचे एक महत्त्वाचे काम म्हणजे तिने पुढल्या परिषदांच्या कामाचा एक नमुना बनवून दिला. आधी सर्व शास्त्रज्ञांच्या बैठकी (plenary meetings) होऊन त्यात काही महत्त्वाचे निबंध वाचले जात. नंतर काही लहान कमिटी बनवून त्यांच्यापुढे मुख्य विषयाच्या काही विशिष्ट बाजू चर्चिल्या जात. सर्वांत महत्त्वाची गोष्ट म्हणजे परिषदेचे वातावरण स्नेहमय असे. बैठकींच्या कामाशिवाय इतर वेळांमध्ये शास्त्रज्ञ एकत्र येऊन विचारांची देवघेव करीत व अधिक ओळख होऊन एकमेकांमध्ये एक प्रकारचा जिव्हाळा उत्पन्न होण्यास मदत होई.

प्रो. रॉटब्लाट यांनी पहिल्या पगवाश परिषदेपासून तो त्यानंतर १९६२ सालापर्यंत झालेल्या पगवाश परिषदांचा एक उत्कृष्ट व समग्र इतिहास तयार केला. पहिल्या पगवाश परिषदेत (१) अणुशक्तीच्या उपयोगापासून काय धोका उत्पन्न होतो याचा विचार करण्याकरिता (२) अण्वस्त्रांचे नियंत्रण करण्याचा विचार करण्याकरिता (३) आणि शास्त्रज्ञांच्या सामाजिक जबाबदाऱ्यांचा विचार करण्याकरिता— अशा तीन कमिट्या बनविल्या होत्या. तिसऱ्या कमिटीने जे विचारपूर्वक ११ कलमी नियम केले त्याच्याच आधारावर पुढे 'व्हिएन्ना जाहिरनामा' म्हणून प्रसिद्ध झाला. या पहिल्या पगवाश परिषदेने जे पत्रक प्रसिद्ध केले त्याचा औपचारिक रीतसरपणे 'सोव्हिएट ॲकेडेमी ऑफ सायन्सेस' या संस्थेने स्वीकार केला व चीननेही त्या पत्रकाचे स्वागत केले.

पुढील पगवाश परिषदा

पगवाश-सातत्यसमितीची बैठक लंडनमध्ये डिसेंबर १९५७ मध्ये भरली. त्यात पुढील पगवाश परिषद केव्हा कोठे भरवावी याचा विचार झाला. त्याप्रमाणे दुसरी पगवाश परिषद ईटन यांच्या उदार द्रव्यसाहाय्यामुळे कॅनडामध्ये १९५८ च्या वसंत ऋतूत भरली. त्यानंतर अधिक महत्त्वाकांक्षेने प्रेरित होऊन पूर्वीपेक्षा अधिक मोठी पगवाश परिषद ऑस्ट्रिआमध्ये किट्झबूहेल या गांवी भरली. त्या परिषदेनंतर त्याच शास्त्रज्ञांच्या सभा व्हिएन्नाला भरल्या. सेप्टेंबर २० ला 'ऑस्ट्रिअन अॅकेडेमी ऑफ सायन्सेस' या संस्थेमध्ये भरलेल्या पगवाश सभेत 'व्हिएन्नाचा जाहिरनामा' प्रसिद्ध झाला. हा 'व्हिएन्नाचा जाहिरनामा' म्हणजे प्रो. रॉटब्लॅट यांनी म्हटल्याप्रमाणे शास्त्रज्ञांच्या पगवाश– संघटित आंदोलनाची प्रमाणभूत 'तत्त्वसंहिता' (Credo) होय. व्हिएन्नामधील सभेचे उद्घाटन ऑस्ट्रिआचे अध्यक्ष डॉ. अॅडॉल्फ शेफ यांनी केले. या पगवाश-परिषदेच्या ऑस्ट्रियातील अधिवेशनाचे ऑस्ट्रियाच्या सरकारने फार अगत्यपूर्वक व आतिथ्यशीलतेने स्वागत केले. या पगवाश आंदोलनाचा व सातत्यसमितीचा अध्यक्ष म्हणून मीही त्याप्रसंगी भाषण केले. मी माझ्या भाषणात एक आठवण म्हणून सांगितले की माझ्या आजोबांनी पूर्वी क्रिमिअन युद्ध चालू असताना व्हिएन्ना येथेच भाषण केले होते व त्या भाषणात त्यांनी शांततेचा पुरस्कार केला होता; पण त्यांचे त्यावेळी कोणी ऐकले नाही ही गोष्ट निराळी.

ऑस्ट्रिआमधील पगवाश परिषद् आटोपल्यावर मी व माझी पत्नी मोटरने व्हिएन्नाच्या आसमन्तात हिंडून आलो. त्यावेळी हवा फार सुंदर होती. आमचा तो प्रवास तारुण्यात वाचलेल्या परीकथांतून वर्णिलेल्या प्रदेशासारख्या सुंदर प्रदेशातून होत आहे असे माझ्या अनुभवाला आले. ग्रामीण परिसरातील लोक जे भेटले तेही मोठे सज्जन, साधे व आनंदी. एका खेडेगावात मी एक लिंबाचे (Lime) मोठे झाड बघितले. तेथे गांवकरी लोक संध्याकाळी व रविवारी येऊन शिळोप्याच्या गप्पा मारीत बसत असावेत. त्या झाडाखालील शांत सुंदर वातावरणात इतकी जादू भरलेली आम्हाला वाटली की ते झाड, त्याभोवती पसरलेले हिरवे कुरण व तेथील मधुर शांतता यांनी आम्हाला अगदी मंत्रमुग्ध केले. त्या प्रवासात आमची मोटर डोंगराच्या पायथ्याशी खळाळत वहाणाऱ्या ओढ्याच्या किनाऱ्यावरून जात असता, रस्त्यावर आम्हाला मोठ्या फर (fir) झाडांचे बुंधेच बुंधे एकाशी एक आडवे पडलेले दिसले. बहुतेक डोंगराची दरड कोसळून हे मोठे वृक्ष उन्मळून पडले असावेत, असे

आम्हाला वाटले. ऐन आमच्या रस्त्यामध्येच ती झाडे पडलेली असल्यामुळे आम्हाला पुढे जाता येईना. आता काय करावे असा आमच्यापुढे प्रश्न पडला. इतक्यात अचानकपणे, जणू काय पृथ्वीच्या उदरातून वर आल्यासारखे, पुरुष व बायका दिसल्या. ते जवळच्याच शेतात रहाणारे असावेत. त्यांनी हसत, खिदळत, थट्टामस्करी करीत झाडांचा अडथळा चुटकीसारखा दूर केला व हसत, हात हलवून आम्हाला निरोप दिला.

पगवाश-आंदोलनाने जर मुख्य कोणती गोष्ट साध्य झाली असेल तर ही की अण्वस्त्रचाचणीबाबत अंशतः झालेला करार ही होय. त्यामुळे शांततेच्या काळात जमिनीवर अण्वस्त्रांची चाचणी करण्यास सर्वानुमते बंदी करण्यात आली. मला स्वतःला या अंशतः झालेल्या कराराने समाधान झाले नाही. मोठ्या दुःखाला थोडे सांत्वन एवढाच त्याचा उपयोग !

पगवाश आंदोलन आता अगदी दृढमूल झाले आहे. माझे लक्ष आता अधिक व्यापक गोष्टींकडे म्हणजे " लोकांना व सरकारला युद्धाची हकालपट्टी करा! विशेषतः मानवसमूहचे समूह नष्ट करून टाकणारी शस्त्रास्त्रे, त्यातील अणु-अस्त्रे यांवर बंदी घाला " असे जाहीर भाषणातून निक्षून सांगण्याचा उपक्रम करण्याकडे लागले. त्यामुळे मला वाटले की त्यातल्या त्यात पुराणमतवादी शास्त्रज्ञ आहेत त्यांच्या मनातून मी उतरलो असेन. पगवाश-आंदोलनाच्या तर्फे एक शास्त्रज्ञांचे मोठे संमेलन लंडनमध्ये सेप्टेंबर १९६२ च्या सुमारास भरले. हे आंदोलन कसे प्रस्थापित झाले हे मी त्या परिषदेत सांगावे असे मला पाचारण करण्यात आले. मी ते निमंत्रण स्वीकारताना माझ्या मित्रांना माझ्या मनातील शंका सांगितली की मला श्रोते बोलू देणार नाहीत व माझी छीःथू करतील. पण मी बोलायला उभा राहिलो असता सर्वच्या सर्व लोक– शास्त्रज्ञ देखील– आदराने उभे राहिले हे पाहून माझे हृदय हेलावले. उभे रहाणारात अपवाद एकच होता. तो म्हणजे लॉर्ड हेलशॅम, राणीचे विज्ञानमंत्री. ते मात्र उभे राहिले नाहीत. माझ्याबद्दल वैयक्तिक रीत्या त्यांना आदर होता. पण ज्या नात्याने ते परिषदेला आले होते त्याचे त्यांच्यावर दडपण होते. म्हणून ते मक्ख बसून राहिले.– मी ज्यांत भाग घेतला अशी ही शेवटचीच पगवाश परिषद.

ॲलन वुड

१९५७ सालच्या पहिल्या पाच महिन्यात मी बी. बी. सी. वरून बरीच भाषणे केली. त्यातील बी. बी. सी. वरील शेवटचा कार्यक्रम म्हणजे ॲलन

वुडची व माझी मुलाखत. ॲलनने माझे एक चरित्र प्रसिद्ध केले होते. मला ते उत्कृष्ट वाटले. त्याची वृत्तपत्रांतून परीक्षणे चांगली अनुकूल आली. माझ्या वाढदिवशी आमची कुटुंबीय मंडळी व काही जुनी मित्रमंडळी जमून त्या पुस्तकाच्या प्रकाशनाचा घरगुती समारंभ घडवून आणला. त्या वेळी ॲलन अर्थातच उपस्थित होता. ॲलनची व माझी ही शेवटचीच भेट ठरली. कारण तो लवकरच आजारी पडून ऑक्टोबरमध्ये निधन पावला. त्याची पत्नी मेरी हीही पुढे दोन महिन्यांनी मृत्यु पावली. त्यांच्या मृत्यूमुळे मला फार दुःख झाले. ते तरुण आणि मोठे सुखी जोडपे होते व त्यांना दोन मुलगे होते. माझा त्यांच्यावर इतका लोभ जडला होता की, माझ्या जीवनातील काही घटनांबद्दल मला काही आठवत नसले तर मी त्यांच्या तद्विषयक ज्ञानावर निःसंशयपणे विसंबून रहात असे. तरीसुद्धा मला वाटते की, माझ्या ग्रंथामध्ये मी ज्या विषयाचा ऊहापोह केला आहे त्याचे संपूर्ण आकलन ॲलनला झाले नसावे. त्याच्याही ग्रहणशक्तीला काही मर्यादा होत्या. विशेषतः राजकारण-विषयक बाबतीत हे मला जाणवले. मी त्याला पुराणमतवादी मानीत असे व तो मला क्रान्तिकारक मानीत असे. मी जेव्हा माझ्या ग्रंथांतून असा युक्ति-वाद केला की प्रत्येक व्यक्तीला मताधिकार असावा, त्यावरून त्याने असा निष्कर्ष काढला की माझ्या मते सर्वच व्यक्ती गुणवत्तेत सारख्याच असतात. मी हा त्याचा निष्कर्ष चुकीचा आहे असे साधार दाखविले. मी त्याला म्हटले की " मी सुप्रजाजननशास्त्रा (eugenics) चा माझ्या ग्रंथात पुरस्कार केला आहे. या शास्त्राचा विषय तर माणसामाणसातील गुणवत्तेत निसर्गतःच फरक असतो या गोष्टीशी संबद्ध आहे." पण अशा मतभेदांमुळे आमच्या स्नेहात कधी बिघाड आला नाही.

क्रूशेव व आइसेनहॉवर यांच्याशी पत्रव्यवहार

ॲलन पतिपत्नींच्या मृत्यूच्या दुर्घटनेच्या आघाताबरोबरच मला अस्वस्थ करणारी एक गोष्ट लवकरच घडून आली. माझ्या पत्नीला जूनमध्ये हृदय-विकाराचा झटका आला व त्याने ती आजारी पडली. नोव्हेंबरपर्यंत तिला बरे वाटले. त्या अवधीत आमच्या घराची घडी पार विस्कळून गेली व बाहेरच्या हालचाली बंद झाल्या. नोव्हेंबरमध्ये आंतरराष्ट्रीय घडामोडींबाबत काही विधायक करावे अशी मला जोराची ऊर्मि आली. रशिया व अमेरिका या दोन मोठ्या राष्ट्रांच्या धोरणात थोडा तरी सुज्ञपणा यावा याकरिता आपण खटपट करावी असे मी ठरविले. कारण त्यांची त्या वेळची धोरणे पहाता ती

विनाशाच्या मार्गावर असून सर्व मानवजातीला संहाराच्या खाईत लोटणार अशी चिन्हे दिसत होती. म्हणून मी क्रुश्चेव व आइसेनहॉवर या दोघांना पत्रे लिहिली. पत्राचा आरंभीचा मायना 'बलाढ्य महाशय' (Potent Sir) असा करून पत्रात मी त्यांना असे दाखवून दिले होते की, " तुमच्या दोन्ही बड्या राष्ट्रांमध्ये मतभेदाच्या मुद्यांपेक्षा मतैक्याचे मुद्दे अधिक आहेत. म्हणून तुम्ही दोघांनी परस्पर सहकार्य करण्याने तुमचा व जगाचा फायदाच होणार आहे." राष्ट्राराष्ट्रातील सहकार्यानेच युद्धाची शक्यता टाळणे शक्य होईल आणि युद्ध टाळण्यानेच मानवजातीवरील अरिष्ट टळेल अशी माझी मनोधारणा होती. यानंतर दहा वर्षांनी रशियानेच चीन सोडून इतर सर्व राष्ट्रांशी सहकार्य करावयाची आवश्यकता आहे हे ओळखले. अमरिकेचे धोरण मात्र 'सहकार्य म्हणजे दुसऱ्यावर वर्चस्व' असे चालू राहिले. क्रुश्चेव्हकडून माझ्या पत्राला लगेच उत्तर आले. आयसेनहॉवरचे उत्तर आलेच नाही. दोन महिन्यांनी त्याच्याएवजी जॉन फॉस्टर डल्लेस याचे उत्तर आले: आपल्या पत्रात डल्लेस यांनी सात्त्विकपणाचा व प्रामाणिकपणाचा आव आणून त्याच्या बुरख्याखाली आपली दुराग्रही, हट्टी ताठर वृत्ती प्रकट केली होती. माझा क्रुश्चेव व आइसेनहॉवरशी झालेला पत्रव्यवहार, क्रुश्चेव व डल्लेस यांची उत्तरे, त्यांवर मी केलेले भाष्य ही सर्व किंग्स्ले मार्टिन यांच्या संपादकत्वाखाली निघणाऱ्या 'न्यू स्टेट्समन' या वृत्तपत्रातून प्रसिद्ध होऊन शेवटी किंग्स्ले मार्टिनच्या प्रस्तावनेसह पुस्तकरूपाने प्रसिद्ध झाली.

अण्वस्त्र-नि:शस्त्रीकरण मोहीम

१९५७ डिसेंबरच्या पहिल्या आठवड्यात किंग्स्ले मार्टिनच्या निमंत्रणावरून आम्ही काही लोक जमलो व त्या बैठकीत चर्चा करीत असताना सी. एन्. डी. (Campaign for Nuclear Disarmament – अण्वस्त्र-नि:शस्त्रीकरण – मोहीम-) ची कल्पना आम्हाला स्फुरली. त्याप्रमाणे १९५८ च्या जानेवारीच्या पहिल्या आठवड्यात 'सी. एन्. डी.' ची स्थापना झाली. मी त्याचा अध्यक्ष बनलो. व अण्वस्त्रविरोधी आंदोलनाच्या पुढाऱ्यांपैकी काही पुढारी व काही इतर थोर व्यक्ती निवडून आम्ही सीएन्डी चे कार्यकारी मंडळ बनविले. –सीएन्डी ची स्थापना झाली हे सार्वजनिक समारंभाने जाहीर करण्याकरिता, वेस्टमिन्स्टरच्या मध्यवर्ती सभागृहात एक मोठी सभा १७ फेब्रुवारी १९५८ या रोजी भरविली. ही सभा यशस्वी होऊन तिच्या उद्दिष्टाची व योजिलेल्या कार्याची सर्वत्र प्रशंसा झाली. सीएन्डीबद्दलची आस्था इतकी जागृत झालेली आढळून आली की

देशाच्या निरनिराळ्या भागातून तिच्या अंगभूत प्रादेशिक समित्या बनविण्यात आल्या. अशा समितीतर्फे व्याख्याने होऊन सीएन्डी च्या कार्याचा खूप प्रचार झाला. मँचेस्टर येथे तेथील समितीतर्फे १९५९ साली मी एक व्याख्यान दिल्याचे मला आठवते. माझ्या व्याख्यानाच्या वेळी लॉर्ड सायमन (वीथनशावेचे) हे अध्यक्ष होते. लॉर्ड सायमन यांचा व माझा खूप निकट परिचय घडून आला. त्यांची व माझी मते पुष्कळशी जुळत होती. सीएन्डी चे पाऊल पुढे पडण्याच्या दृष्टीने प्रत्यक्ष कृती करून दाखविण्याची वेळ आली आहे असे त्यांना वाटे व त्यांच्याच अध्यक्षतेखाली एक 'प्रत्यक्ष कृतिसमिति' (Direct Action Committee) स्थापन झाली. तिच्यातर्फे १९५८ साली आम्ही अण्वस्त्रविरोधी घोषणा, एक जाहीर मोर्चा, जनतेत जागृती व्हावी या दृष्टीने, काढला. सीएन्डीच्या कार्यकारी मंडळात आरंभी आरंभी मोर्चे, सविनय कायदेभंग यासारख्या प्रत्यक्ष कृती अवलंबाव्या की नाही याबद्दल मतभेद होते. परंतु १९५८ च्या वर उल्लेखित केलेल्या जाहीर मोर्चाचे भव्य स्वरूप बघून ते मतभेद मिटले व अशा प्रकारचे मोर्चे दरवर्षी काढावे असे ठरले. १९५९ व १९६० साली असेच मोठे मोर्चे निघून ट्राफलगार चौकात मोठ्या जाहीर सभा झाल्या. १९६० च्या मोर्चाच्या अखेरी झालेल्या सभेत मी भाषण केले. हे सर्व मोर्चे बघून माझ्या मनात असे विचार आले की आपण जर तरुण असतो तर किती छान झाले असते, आपणाला मोर्चात भाग घेता आला असता !

१९६० च्या मोर्चानंतर लवकरच, आइसेनहॉवर व क्रुश्चेव यांची शिखर-परिषद् झाली पण तेथे ऐकमत्य न झाल्यामुळे त्या परिषदेचा बोजवारा उडाला. व त्यामुळे बड्या राष्ट्रातील सहकार्याची आशा दुरावली. मग अण्वस्त्र-विषयक निःशस्त्रीकरणाविषयी बोलायलाच नको ! सीएन्डी चा असा प्रयत्न चालू होता की ग्रेट ब्रिटनने एकतर्फी आपल्या बाजूने अण्वस्त्रविषयक स्पर्धेमधून अंग काढून घ्यावे, व अण्वस्त्र-निःशस्त्रीकरणाच्या बाबतीत एकतर्फी पाऊल उचलावे. इंग्लंडमधील मजूर पक्षातील पुष्कळ लोकांचे असेच मत होते. त्यामुळे मजूर पक्षावर त्याचा परिणाम होईल अशी आम्हाला आशा होती. पण ती केवळ आशाच ठरली.

'सुज्ञपणा व अण्वस्त्रयुद्ध'

मी माझे या बाबतीतील मत माझ्या 'कॉमन सेन्स अँण्ड न्यूक्लिअर वॉरफेअर' ('सर्वसामान्य शहाणपणा सुज्ञपणा व अण्वस्त्रयुद्ध') या पुस्तकाच्या

प्रस्तावनेत स्पष्टपणे मांडले. हे माझे पुस्तक १९५९ साली प्रसिद्ध झाले. १९५८ मध्ये मला भारतातील ' कलिंग पारितोषिक ' मिळाले. मला भारताला जाण्याचा लांब प्रवास नको असल्यामुळे मी ते ' कलिंग पारितोषिक ' पॅरिस-येथे युनेस्कोतर्फे घेतले. त्याप्रसंगी अण्वस्त्रविरोधी मत व्यक्त करणारे माझे भाषण केल्यावर एक मजेदार विरोधाभासपूर्ण प्रसंग घडल्याचे मला आठवते. मला ' कलिंग प्राइझ ' देत असताना मला न्यायला आलेले व नंतर माझ्या बरोबर असलेले एक फरेंच पदार्थविज्ञानशास्त्रज्ञ व त्यांची पत्नी होती. माझे भाषण संपल्यावर, माझ्यासमक्ष मला ऐकू जाईल अशा रीतीने हे पदार्थ-विज्ञानशास्त्रज्ञ आपल्या पत्नीला म्हणाले : " यांच्या भाषणाकडे लक्ष देण्यात अर्थ नाही बरं का ! पुढच्या वर्षात आपला फरान्स स्वतःचा अणुबॉम्ब तयार करून त्याचा स्फोट करून दाखविणार आहे ! "

माझे ' कॉमन सेन्स अ‍ॅण्ड न्यूक्लिअर वॉरफेअर ' या पुस्तकाचे चांगले स्वागत होऊन त्याची प्रशंसाही झाली. त्यावेळचे इंग्लंडचे संरक्षणमंत्री डंकन सॅन्डीस यांनी ते पुस्तक वाचून त्यासंबंधी मला गौरवपर असे पत्र लिहिले व भेटण्याची इच्छा व्यक्त केली. स्वतः सॅन्डीस हे कॉन्झर्व्हेटिव्ह असून राष्ट्रीय सरकारमध्ये असल्याकारणाने देशाचे धोरण आखणे त्यांच्या हातात होते. म्हणून मी त्यांचे पत्र वाचून त्यांच्याकडे मोठ्या आशेने गेलो. तेव्हा ते मला म्हणाले : " तुमचे पुस्तक चांगले आहे पण आज जर कशाची गरज असेल तर नुसत्या अण्वस्त्र-निःशस्त्रीकरणाचीच (nuclear disarmament ची) नाही तर युद्धावर बहिष्कार घालण्याची गरज आहे. " त्यावर मी त्यांना माझ्या पुस्तकातील उतारा दाखविला : त्यांत मी असे म्हटले होते की अण्वस्त्रयुद्धाच्या धोक्यापासून जगाला सुरक्षित ठेवावयाचा एकच मार्ग आहे तो म्हणजे युद्धाचा नायनाट करणे हा होय. हे मी दाखविले तरी त्यांचे आपले पहिलेच टुमणे सुरू होते. त्यांची कल्पना हीच दिसली की त्यांना रुचलेली इतकी प्रतिभाशाली कल्पना मी व्यक्त केलीच नसावी. माझ्या इतर युक्तिवादांकडे त्यांनी लक्षच दिले नाही. या गृहस्थाशी वाद घालण्यात अर्थ नाही अशी मनाशी खूणगाठ बांधून मी परत आलो. त्यांच्या उदाहरणावरून माझ्या लक्षात आले की माझ्या पुस्तकाचे वाचक आपल्या दृढ पूर्वग्रहानिशी वाचतात व त्या पूर्वग्रहाला अनुकूल तेवढेच ग्रहण करतात.

माझा ८७ वा वाढदिवस साजरा करण्याकरिता आम्ही मोटरीतून लहानसा दौरा काढला. वाटेत आम्हाला जे दृश्य दिसले ते कधीही मी विसरणार नाही.

अनुक्रमणिका

ॲबट्सबेरी उद्यानात आम्ही गेलो असताना मोरांचे एक नर व मादी यांचे शृंगारिक नृत्य पाहिले. ती दोघे भरात येऊन इतके सुंदर नृत्य करीत होती की, आम्ही जणू काय रंगमंचावर एक मोहक नर्तक-नर्तिकांचे नृत्य पहात आहोत इतका आम्हाला आनंद झाला.

नील्स बोह्‌र

१९६० च्या आरंभीच्या महिन्यात आम्ही कोपनहेगनला गेलो. कोपनहेगन विद्यापीठाने युरोपीय संस्कृतीविषयी लिहिणारांना एक सॉनिंग पारितोषिक ठेविले होते ते त्यांनी मला या वर्षी देऊ केले होते. ते पारितोषिक स्वीकारताना मी जे भाषण केले त्यात, संस्कृतीमध्ये भूतकाळात जरी भेद आढळून आले असले तरी त्यावर विचार करून आपण अधिक व परिणामक असे राष्ट्रा-राष्ट्रांमध्ये सहकार्य कसे घडवून आणू शकू यावर भर दिला पाहिजे, असे म्हटले. हे माझे भाषण 'जुन्या व नव्या संस्कृती' या शीर्षकाखाली माझ्या 'फॅक्ट ॲन्ड फिक्शन' या पुस्तकात समाविष्ट केलेले आढळून येईल. पारितोषिक-वितरणाच्या समारंभाबरोबर एक स्वागतसमारंभ व मेजवानी आयोजित केली होती. माझ्या पत्नीच्या एका बाजूला शिक्षणमंत्री बसले होते. त्यांनी सांगितले की 'मला इंग्रजीतून बोलता येणार नाही.' माझ्या पत्नीच्या दुसऱ्या बाजूला सुप्रसिद्ध शास्त्रज्ञ नील्स बोह्‌र बसले असून, त्या प्रसंगी करावयाच्या भाषणाची जबाबदारी त्यांच्यावरच येऊन पडली होती. ते आपल्या डॅनिश बोलीत बोलत असत, ते डॅनिश लोकांनाही कळत नसे असे मला कळले. ते इंग्रजी जे बोलत ते इतके भराभर तोंडातल्या तोंडात बोलत की मला देखील ते चटकन समजणे कठीण जात असे. याप्रसंगीही ते इंग्रजी असे काही भराभरा बोलले की त्यांच्याजवळ बसलेल्या माझ्या पत्नीलाही ते समजणे अशक्य झाले. या प्रसंगी ते काय बोलतात हे कळावे अशी तिची उत्सुकता होती. पण भराभरा ते काय बडबडत आहेत, हे ऐकत बसणे तिच्या साहजिकच जिवावर आले. यापेक्षाही त्यांची अधिक गंमतीदार व चमत्कारिक गोष्ट अशी दिसून आली की, बोलण्याच्या ऐन भरात ते माझ्या पत्नीकडे अधिकाधिक सरकू लागले. शेवटी तर त्यांनी अधिकच गंमत केली. माझ्या पत्नीसमोर असलेल्या बशीतले रुचकर केक्स खाऊन तिच्याकरिता ठेवलेला दारूचा पेला त्यांनीच घेऊन तो पिण्याकरिता तोंडाशी लावला. पंक्तीतले सर्व बाकीचे लोक हा प्रकार पाहून हांसत मुग्ध होऊन पहात होते. हा प्रकार जरी घडून आला, तरी माझ्या पत्नीने त्यांचे कौतुक केले व त्यांच्याशी माझ्या पत्नीचे व माझे

स्नेहसंबंध अबाधित राहिले, याचे श्रेय त्यांच्या आकर्षक उमदेपणाला आहे.

यानंतर मी काही दिवसांनी लंडन टाइम्सला पत्र पाठवून शेक्सपिअरच्या एका प्रकरणाचा अर्थ लावण्याचा प्रयत्न केला. शेक्स्पिअरने आपली सुनीते (Sonnets) W. H. या व्यक्तीला अर्पण केली होती. ही W. H. व्यक्ती कोण असावी याबद्दल लंडन टाइम्सजध्ये काही आठवडे वाद चालू होता. प्रत्येक लेखक आपली कल्पनाशक्ती लढवून मोठ्या विद्वत्तापूर्ण रीतीने W. H. चा अर्थ उलगडून दाखवीत होता. मीही त्या वादात भाग घेऊन असे लिहिले की Mr. W. H. हे खरोखरी Mr. W. S. असून ही चूक मूळ हस्तलिखिताच्या लेखनिकाची असावी. हा W. S.च सुनीतांचा स्फूर्ति देणारा होय असे मी म्हटले होते. पण गंमत अशी की माझ्या पत्रातला धागा पुढे कोणीच उचलला नाही व त्या विषयावरील पत्रव्यवहाच बंद झाला. मला वाटले की आपण पत्र लिहून विद्वानांच्या त्या गमतीदार वादविवादावर उगीच बिब्बा घातला! – एका दिवशी संध्याकाळी एशिअन रेडिओ सर्व्हिसमध्ये मी एक भाषण दिले. माझ्याबरोबर अनेक आशियातील विद्यार्थी होते. ज्या हॉटेलमध्ये माझे हे नभोवाणीवरील भाषण झाले त्या हॉटेलच्या व्हरांड्यातून जात असताना, व्हरांड्याच्या भिंतीशी मधून मधून ठेवलेल्या लाल गुबगुबीत सिंहासनासारख्या कोचावरून एक स्त्री एखाद्या पक्ष्याप्रमाणे उडी मारून माझ्यासमोर उभी राहिली व तिने पुढील ओळ मोठ्याने गाऊन दाखविली: "And I saw Shelley plain" ('खऱ्याखुऱ्या शेलेचे मला दर्शन झाले'). मी ह्या आकस्मिक प्रकारामुळे दचकलो व हळूहळू चालू लागलो. अर्थात् मला मनातून आनंद झाला होता.

टेलिव्हिजन– व– रेडिओवरील काही भाषणे

टेलिव्हिजनवर माझ्या अनेक मुलाखती झाल्या. मला प्रश्न विचारणारे वुड्रो व्याट होते. माझ्या या मुलाखती 'बर्ट्रंड रसेल आपले मन उघडे करीत आहेत' ('Bertrand Russell speaks his mind') या पुस्तकाच्या रूपाने प्रसिद्ध झाल्या. फेब्रुवारी १९६० मध्ये माझा जागतिक नभोवाणीवर भारतीय शास्त्रज्ञ भाभा आणि बॉम्बचा उत्पादक टेलर याच्याशी वादविवादा (debate) चा कार्यक्रम झाला. या कार्यक्रमाच्या वेळी मी कमालीचा अस्वस्थ होतो. त्याचे एक कारण हे की आम्ही प्रत्येक जण आपापल्या देशातून बोलत होतो व आम्हाला एकमेकांचे चेहरे व त्या चेहऱ्यांवरील प्रतिक्रिया दिसत नव्हत्या. दुसरे कारण असे की टेलरविषयी माझ्या मनात खूप तिरस्कार होता. – दुसरा असाच एक बी.बी. सी. वरील आमचा झालेला कार्यक्रम मला आवडला नाही.

हा कार्यक्रम म्हणजे मी, मिसेस रुझवेल्ट आणि गेट्स्केल अशा आमच्यामधील चर्चा होय. या प्रसंगी मिसेस रुझव्हेल्टने जी मते व्यक्त केली ती ऐकून मी स्तंभित झालो. त्यांनी असे विधान केले की मानवजातीने कम्युनिझमला शरण जाऊन तो पतकरण्यापेक्षा, मानवजातीचा संहार झाला तरी चालेल. मला वाटले की प्रत्यक्ष कार्यक्रमाच्या वेळेला माझ्या ऐकण्यात काही चूक झाली असेल. पण दुसऱ्या दिवशी वृत्तपत्रातून जेव्हा रुझव्हेल्टबाईंनी हे विधान केल्याचे वाचले तेव्हा रुझव्हेल्टबाईंनी हे घातक विचार प्रकट केले होते ही वस्तुस्थिती कष्टाने मान्य करणे भागच पडले.

सिड्ने हूक

याच सुमारास सिड्ने हूक या अमेरिकन तत्त्वज्ञांशी माझा परिचय घडून आला. सिड्ने हूक स्वतः मेन्शेव्हिक असून, रशियाचे सर्व जगावर वर्चस्व प्रस्थापित झाले तर ती भयंकर घटना होईल असे त्यांचे मत होते. रशियाचे वर्चस्व पतकरण्यापेक्षा, एकवेळ मानवजात नष्ट झालेली बरी असे त्यांनी आपले मत मांडले. मी त्यांच्या म्हणण्याला विरोध केला. मी म्हटले : "आपणास भविष्यकाळी काय होईल हे सांगवत नाही. काय सांगावे माणूस जर जिवंत राहिला, तर भूतकाळापेक्षा भविष्यकाळ अधिक उज्ज्वल होईल. जुन्या इतिहासातील उदाहरण द्यायचे, तर चंगीझखान व कुब्लाईखान या दोहोंमध्ये एका पिढीचेच अंतर होते. पण चंगीझखान भयंकर क्रूर होता, तर त्या उलट कुब्लाईखान हा सज्जन होता. अर्थात् याविरुद्ध इतिहासात दुसरी भयंकर कृत्ये करणारांची उदाहरणे दाखवू शकता येतील. परंतु आपण दृढ आशा बाळगली पाहिजे की, जगाचा भविष्यकाळ उज्ज्वल बनेल." मी केलेला युक्तिवाद अगदी शुद्ध तर्कशास्त्राला धरून नसला तरी त्यातील आशावाद पुष्कळ लोकांना पटण्यासारखा आहे असे मला वाटते. पुढे कित्येक वर्षांनी सिड्ने हूकने सार्वजनिक रीत्या माझ्याविरुद्ध लिहिले. व्हीटनामसंबंधी जी मते मी प्रकट केली होती त्यावर त्याने हल्ला चढविला व तोही कोणत्या वृत्तपत्रातून तर अमेरिकेच्या मध्यवर्ती हेरखात्याने (Central Intelligence Agency ने) चालविलेल्या वृत्तपत्रातून ! अर्थात् अशा आक्षेपांना उत्तर द्यावयाच्या भानगडीत मी पडलोच नाही.

माझे पाद्री जावई

इकडे आमच्या घरी माझी मुलगी व जावई व त्यांची तीन मुले मला भेटण्याकरिता म्हणून आली. माझा जावई अमेरिकन चर्चमध्ये पाद्री झाला

होता. आणि तो आपल्या सगळ्या कुटुंबियांसह युगांडामध्ये मिशनऱ्यांचे काम करण्याकरिता निघाला होता. इंग्लंडमध्ये त्या कामाची पूर्वतयारी करण्याकरता तो दोन वर्षे रहाणार होता. माझी मुलगीही धार्मिक प्रवृत्तीची बनली होती व आपल्या पतीच्या आशा-आकांक्षांशी समरसून गेली होती. धार्मिक बाबतीत अर्थातच त्यांचे व माझे ऐकमत्य नव्हते. पण माझ्या मुलीवर माझे फार प्रेम होते व तिच्या मुलांचाही मला लळा लागला होता. म्हणून त्यांच्या धार्मिक मतांच्या बाबतीत त्यांच्याशी मी कधी बोललोहि नाही. इंग्लंडला येण्यापूर्वी त्यांना काही रक्कम चेकने पाठविण्याकरिता मी बँकेमध्ये गेलो असताना, माझे काम चटकन झाले. पण तेथील लोक माझ्याकडे पाहून मिस्किलपणे हसताहेत असे मला वाटले. माझ्यासारखा जुना आणि पक्का नास्तिक एखाद्याला पाद्री व्हायला मदत करीत असल्याचे पाहून त्यांना नवल वाटले असावे!

शोनमन

जुलै १९६० मध्ये एक तरुण अमेरिकन गृहस्थ राल्फ शोनमन (Schoenmon) नावाचे मला भेटायला आले. सीएन्डी बाबत ते काम करीत असल्याचे ऐकले होते. हे गृहस्थ खूप उत्साही बुद्धिमान असून काय करावे याबद्दल त्यांच्यापाशी कल्पनाही खूप होत्या. पण राजकारणाच्या बाबतीत ते मला अपरिपक्व आणि जरा दुराग्रही वाटले. त्यांना आत्मविश्वास अपरंपार असून, कोणी विरोध केला तर त्यांना सहन होत नसे. मला वाटले, काम करता करता यांना जसजसा जास्ती अनुभव येत जाईल तसतसे त्यांच्या अंगी आत्मसंयमन करणे बाणत जाईल. माझ्याबद्दल त्यांना खूप आदर दिसला. त्यांची बुद्धी मोठी तरल होती व काम करण्यात त्यांना थकवा कसा तो माहीत नव्हता. त्यांची भेट झाली तेव्हा माझ्या मनात सीएन्डी मध्ये आणखी जिवंतपणा कसा आणावयाचा, प्रत्यक्ष कृती आणखी कोणती करून दाखवायची याबद्दल विचार चालू होते व काय करावे याबद्दल मी चाचपडत होतो. शोनमनने सुचविले की आपण सविनय कायदेभंगाचे आंदोलन हाती घ्यावे, त्यायोगाने आपणास एक मोठे जनतेचे आंदोलन उत्पन्न करता येऊन सरकारवर प्रत्यक्षपणे दडपण आणता येईल. शोनमनच्या ह्या योजनेने आपणास खूप साधता येईल असे मला वाटले व मला त्यांची ही योजना पसंत पडली. शोनमनच्या साहाय्याने आम्ही एक अशा लोकांची यादी केली की जे सविनय कायदेभंगाच्या चळवळीला अनुकूल आहेत. व त्यांना माझ्या सहीने पत्रे पाठविली. त्याप्रमाणे ट्राफलगार चौकात सेप्टेंबर २४ रोजी एक मोठी सभा भरली व

त्या सभेत मी आमच्या नवीन सविनय कायदेभंगाच्या चळवळींचे ‘ सूतोवाच ’ केले. आमची ही सविनय कायदेभंगाची चळवळ आमच्या सीएन्डीच्या चेअरमनना मान्य नव्हती. त्यांनी कार्यकारी मंडळापुढे व वर्तमानपत्रातून माझ्यावर असे आरोप केले की, “ सविनय कायदेभंगाची चळवळ सीएन्डीच्या नियमात बसत नसून ती करणे म्हणजे आमच्याशी विश्वासघात करणे होय. ” हे आरोप वाचून, मी चेअरमनशी दोघा सदस्यांच्या समक्ष चर्चा केली व यातून काही मार्ग निघतो की काय ते बघण्याचा प्रयत्न केला. त्याप्रमाणे आमच्यामध्ये एकवाक्यता होऊन, अशी एकवाक्यता झाल्याचे पत्रक वृत्तपत्रांकडे दिले. परंतु लवकरच मला असे दिसून आले की आपले त्यांच्याशी जमणे शक्य नाही, म्हणून मी सीएन्डी च्या प्रेसिडेंटपदाचा राजीनामा दिला. मी नसलो तर सीएन्डीचे चेअरमन व त्यांचे कार्यकारी मंडळ यांचे तरी दिलजमाईने काम चालेल अशा अपेक्षेने राजीनामा दिला. व तो नंतर वृत्तपत्रात प्रसिद्धही झाला. माझा राजीनामा प्रसिद्ध झाल्यानंतर मला शेकडो पत्रे आली. त्यांत सीएन्डी मध्ये मी राजीनामा देऊन फूट पाडली असा मला दोष देण्याचा सूर होता. मी अर्थात् त्या पत्रांना उत्तर म्हणून असे स्पष्ट केले की, “ माझा फूट पाडण्याचा हेतु नसून, कार्यकारी मंडळात अधिक दिलजमाईने कामे व्हावीत असाच आहे. सीएन्डी च्या कार्याला माझा संपूर्ण पाठिंबा आहे. मी वेल्समधल्या सीएन्डी शाखेचा प्रमुख म्हणून राहिलोच आहे. फक्त सीएन्डीच्या धोरण ठरविण्याच्या बाबतीत व इतर त्याच्या जबाबदाऱ्यांच्या बाबतीत मी माझे अंग काढून घेतले आहे. ” माझा सीएन्डीच्या अध्यक्षपदाचा राजीनामा नोव्हेंबर ५ ला कार्यकारी मंडळामध्ये संजूर झाला.

सविनय कायदेभंग

त्याच काळात सविनय कायदेभंगाच्या चळवळीकरिता आम्ही शंभर सदस्यांची कमिटी स्थापन केली. तिला ‘ कमिटी ऑफ हन्ड्रेड ’ (शत-समिती) असेच नाव पडले. राल्फ शोनमनच्या उत्साहामुळे सविनय कायदेभंगाच्या मोहिमेत आणखी पुष्कळ लोक सामील झाले. या शतसमितीतर्फे मी ऑक्टोबर १९६० मध्ये व नंतर त्याकरिता बोलाविलेल्या पत्रकारपरिषदेत डिसेंबरमध्ये भाषणे केली. आम्ही अंदाज केला होता की आम्हाला आमच्या ‘ शत-समिती’च्या कार्याला दोन हजार लोकांचा पाठिंबा मिळेल: या दोन हजार लोकांनी मोर्चा काढून संरक्षणमंत्र्यांच्या कार्यालयासमोर १९ फेब्रुवारी १९६१ ला धरणे धरून (Sit-down) बसायचे. त्याप्रमाणे आमच्या या कार्यक्रमाची खूप जाहिरात

अनुक्रमणिका

केली. फेब्रुवारी १७ च्या ' न्यू स्टेट्समन ' मध्ये मी एक लेख लिहून सविनय कायदेभंगामागील आमची भूमिका स्पष्टपणें मांडली.

फेब्रुवारी १८ चा दिवस उजाडला तो अभ्राच्छादित असून थोडा पाऊसहि पडत होता व हवा खूप थंड होती. आम्हाला असे वाटले की या प्रतिकूल हवामानामुळे आमच्या मोर्चाला फार थोडे लोक मिळतील. पण आम्ही ट्राफल्गार चौकात जेव्हा जमून पाहिले, तो पोलिस, वृत्तपत्रे व आमची 'शत-समिति' यांच्या अंदाजाप्रमाणे वीस हजार लोक तरी जमलेले होते. तेथे आमची भाषणे चांगली झाली. तेथे जमलेल्यांपैकी पाच हजार लोकांचा जथा घेऊन, पुढे मोठे निशाण फडकावीत आमचा मोर्चा निघाला. पोलिसांनी आम्हाला रस्त्यावरील वहातुकीला अडथळा होत आहे, म्हणून अडवले. पण त्याचा उपयोग झाला नाही. शेवटी आमचा पाच हजारांचा मोर्चा जाऊन मंत्र्यांच्या कार्यालयाभोवती सरकारच्या अण्वस्त्रविषयक धोरणाचा निषेध करण्याकरिता धरणे धरून बसला. आमच्या मोर्चात वाटेत आणखी लोक सामील झाले. आम्हाला असे कळले की अग्निशामक दलाला सरकारने असा हुकूम दिला होता की धरणे धरून बसलेल्या लोकांवर पाण्याचे झोत मारावेत. आमच्या सुदैवाने अग्निशामक दलाने ते करावयाचे नाकारले. आम्ही रात्रीचा अंधार पडेपर्यंत दोन तास धरणे धरून बसलो होतो. शेवटी मायकेल स्कॉट, शोनमन व मी यांनी उठून आम्ही तयार केलेले सरकारचा निषेध करणारे पत्रक, मंत्र्यांच्या कार्यालयाच्या दारावर चिकटविले. संध्याकाळचे सहा वाजले, अंधार पडू लागला. त्याबरोबर आम्ही धरणे धरून बसलेल्या लोकांना उठावयास सांगितले व आम्ही परत जाण्यास निघालो. जमलेल्या लोकजमावातून हर्षाची ऊर्मि उसळली. आपण योजलेला कार्यक्रम यशस्वी रीतीने पार पडला याबद्दल मला फार समाधान वाटले. आम्ही परत जात असताना, आजूबाजूच्या लोकांनी माझा 'He is a jolly good fellow' ('आनंदी गडी') म्हणून जयजयकार केला.

आमच्या मोर्चांचा व धरणे धरण्याचा इंग्लंडमधील लोकमतावरच नव्हे तर जागतिक लोकमतावर बराच परिणाम झाल्याचे दिसून आले. इंग्लंडमध्ये ठिकठिकाणी व इतर परदेशातही आमच्या 'शत-समिती'च्या शाखा स्थापना झाल्या. आमचा पत्रव्यवहार व व्याप खूप वाढला. त्याकरिता वेळ व पैसा यांची जरूरी होती. परंतु लोकांच्या स्वार्थत्यागी स्वयंस्फूर्त सहकार्यामुळे ही जरूरी भागविणे आम्हाला जड गेले नाही.

मार्च १९६१ च्या अखेरीस पेंग्विन्स बुक्स संस्थेच्या विनंतीवरून अण्वस्त्रे व निःशस्त्रीकरण याबाबत आणखी एक पुस्तक ' मानवाला भवितव्य आहे

अनुक्रमणिका

काय?' ('Has man a future?' लिहावयाचे मी अंगावर घेतले. पेंग्विन बुक्स संस्थेने या पुस्तकाची परवानगी माझे नेहमीचे प्रकाशक अन्विन (Unwin) यांच्याकडून घेऊन ठेविली होती. हे पुस्तक लिहायला घेतल्यावर माझ्या कंबरेवर व पाठीपोटावर एका बाजूला नागिणी– (shingles)-सारखे फोड उभारून काही काळ त्रास झाला. त्यातून बरे होण्याच्या अवधीत हे हाती घेतलेले नवीन पुस्तक मी वेळेवर देऊ शकलो. लवकरच ते ऑक्टोबरच्या सुमारास प्रसिद्ध झाले.

ऑगस्ट ६ हा 'हिरोशिमा दिन' होता. त्या दिवशी आमच्या 'शत-समिती' ने दोन सभा भरविल्या. सभा भरविण्यामागील हेतु हिरोशिमावर जो अणुबांब टाकला गेला त्या भीषण परिस्थितीची आठवण करून देणे हा होता. त्या दोन सभांपैकी एक सभा हाईड पार्कमध्ये भरली होती. पोलिसांनी भाषणांच्या वेळी आम्हाला मायक्रोफोन वापरावयास बंदी केली. तरी पण सविनय कायदेभंग हा आमचा बाणा असल्यामुळे ती बंदी मोडून मायक्रोफोनवर भाषणे करण्याचा आम्ही प्रयत्न केला. पोलिसांनी शेवटी आमचे मायक्रोफोन काढून घेतले. म्हणून आम्ही तेथील सभा तहकूब करून ट्राफल्गार चौकाकडे सभा भरविण्याकरिता निघालो. त्याप्रमाणे तेथे पोहाचून सभेत भाषणे सुरू झाल्यावर, एक मेघांच्या गडगडाटासह मोठे वादळ झाले व त्यामुळे आम्हाला सभा अर्धवट सोडावी लागली.

आम्हाला तुरुंगवासाची सजा

एक महिन्यानंतर नार्थ वेल्समधील आमच्या घरी एक पोलिस सार्जंट मोटर सायकलवर आला व त्याने मला व माझ्या पत्नीला कोर्टाचे समन्स दिले. "तुम्ही लोकांना कायदेभंग करण्याची चिथावणी देत आहात असा तुमच्यावर आरोप आहे. त्याच्या सुनावणीकरिता तुम्ही सेप्टेंबर १२ तारखेस कोर्टात हजर रहावे" असे त्या समन्समध्ये म्हटले होते. हे समन्स आल्यावर आम्ही लंडनला जाऊन आमच्या सॉलिसिटरना व तेथील आमच्या सहकाऱ्यांना भेटलो. या कार्यात हुतात्म्याचे मरण यावे अशी माझी इच्छा नव्हती. आम्हाला शिक्षा होऊन जर तुरुंगवास भोगावा लागला तर त्यामुळे थोडीफार चळवळ होईल अशी आम्हाला आशा होती. व तेवढेच मर्यादित आमचे उद्दिष्टही होते. आमच्या डॉक्टरांकडून आम्ही आम्हाला नुकत्याच झालेल्या आजारांविषयी पत्रे घेतली व त्या पत्रात डॉक्टरांनी असे स्पष्ट म्हटले होते की दीर्घकाल तुरुंगवासाची शिक्षा आम्हाला अपायकारक होईल. आमच्या बॅरिस्टरला आम्ही सांगितले की, आम्हाला तुरुंगवासाची शिक्षा पंधरा दिवसांपेक्षा जास्त होऊ नये अशी खटपट करा. शेवटी आमच्या खटल्याची सुनावणी होऊन आम्हाला

दोन महिन्यांची कारावासाची शिक्षा झाली, पण आमच्या डॉक्टरांच्या पत्रांमुळे ती एक आठवड्यावर आली. आम्हाला जेव्हा दोन महिन्यांची शिक्षा झाली असे न्यायाधीशांनी घोषित केले, त्यावेळी कोर्टामध्ये जमलेल्या लोकसमुदायांतून ‘ शेम, शेम, धिक्कार असो ’ अशा आरोळ्या उठल्या. एकंदरीत या खटल्याच्या वेळी कोर्ट आणि पोलिस आमच्याशी फार सौजन्याने वागले, असे आमचे मत झाले. आम्हाला बसायला एक लाकडी बाक दिले होते. त्यावर मी बसू लागलो असता, एक पोलिसमन मला म्हणाला, '' थांबा, तुम्हाला बसायला बाकावर एक उशी किंवा गिर्दी आणून देतो. “ तशी उशी किंवा गिर्दी त्याला मिळालीच नाही. मग आम्ही तसेच बसलो. पण त्या पोलिसाचे मला सौजन्थ दिसून आले. मला तुरुंगाच्या हॉस्पिटलच्या भागात जागा देण्यात आली. तेथे मी सबंध आठवडा पडून होतो. दररोज डॉक्टर येऊन मला लागणाऱ्या पातळ अन्नाची व्यवस्था नीट होत आहे की नाही हे पाहून जात. तुरुंगातील वाईट गोष्टी म्हणजे, तेथील भीषण वातावरण, आपणांकडे कोणाची तरी सारखी नजर आहे ही जाणीव, थंडगार हवा व विषण्णपणा आणि तो ठराविक प्रकारचा तुरुंगाच्या कोठड्यांचा वास. पण या गोष्टी आम्हाला एक आठवडाच सहन कराव्या लागल्या. माझ्या बरोबर शिक्षा झालेल्या माझ्या सहकाऱ्यांना यापेक्षा कितीतरी आठवडे हे क्लेश सहन करावे लागले.

आम्ही तुरुंगात असताना प्रत्यक्ष कृती करणाऱ्या आमच्या ‘ शत-समिती ’ ने सेप्टेंबर १७ ला पाच वाजता एक मोर्चा काढून धरणे धरून बसण्याची योजना आधी जाहीर करून त्याप्रमाणे अमलात आणली. सरकारने त्या मोर्चावर व सभेवर बंदी घातली होती तरी ती बंदी मोडून आमच्या ‘ शत- समिती ’ने त्या दिवशी सविनय कायदेभंग यशस्वी करून दाखविला. तुरुंगातून शिक्षा भोगून आम्ही बाहेर आल्यानंतर, या यशस्वितेची बातमी आम्हाला कळली व आनंद झाला. आम्हाला शिक्षा झाली तिचा निषेध म्हणून ब्रिटनमध्येच नव्हे तर इतर देशांतून सुद्धा आम्हाला सहानुभूती प्रकट करणाऱ्या सभा व धरणे भरली.

अपघातातून बचावलो

आम्ही तुरुंगवासाची शिक्षा भोगून परत आलो, त्यापुढील आठवड्यात कार्यक्रमांची आमच्या पाठीमागे झुंबड लागली. वृत्तपत्रांचे बातमीदार, टेलिव्हिजनवर मुलाखती घेणारे आले आणि याशिवाय इटली, जपान, फरान्स, बेल्जियम, सीलोन, हॉलंड, अमेरिका या देशातील अनेक लोकांची भेटीकरिता रीघ लागली. यामुळे आम्हाला फार शीण आला म्हणून आम्ही घर सोडून आजूबाजूच्या परिसरात, समुद्राच्या काठी हिंडावयास गेलो. त्यावेळी घडलेल्या

एका अपघाताची आठवण होते. आम्ही वाळूच्या किनाऱ्यावरून चालत एका भूशिरासारख्या खडकाशी आलो. त्या खडकाखाली एक मजेदार गुहेसारखा मोठा कोनाडा आम्हाला दिसला. त्या कोनाड्यात बसून तेथून समुद्राची शोभा पहावी म्हणून खडकाच्या वरच्या बाजूने आम्ही चालत गेलो. त्या खडकावर समुद्राचे शेवाळ वाळूने कडक झालेले चिकटून बसले होते. मी पुढे होतो व माझी पत्नी माझ्या मागेच होती. खडकाचा कठीण भाग चांचपीत मी पुढे निघालो तो काही पावलानंतर, तसाच कठीण भाग आहे असे समजून मी पाऊल जो टाकले तो भस्सदिशी मांडीपर्यंत पाण्यात बुडालो. बाहेर निघायचा प्रयत्न करायला लागलो तर जास्ती जास्तीच खोल पाण्यात जाऊ लागलो. माझ्या पत्नीने हे पाहिले. ती अजून खडकाच्या कठिण भागावर होती. तिने खडकाच्या बाजूने सरपटत येऊन मला हात दिला व ओढून बाहेर काढले. दुसऱ्या एका प्रसंगी आमची मोटरगाडी वाळूत व त्या शेजारील दलदलीच्या प्रदेशात रुतून बसली. तिला बाहेर ओढून काढण्यास मदत द्यावी लागली. मौजेचा दैवदुर्विलास असा की ही आमची रुतलेली मोटर, अण्वस्त्र केंद्राच्या त्या बाजूकडून जाणाऱ्या जीपने ओढून काढण्यास मदत केली.

एक नटी व दोन तरुण

आम्ही लंडनला परत आलो तो आम्हाला एक विचित्र अनुभव आला. एकदा सकाळी माझ्याकडे दोन तरुण व त्यांच्याबरोबर एक तरुणी आली. मी आणि आमची स्वयंपाकीण एवढेच आम्ही घरात होतो. या तरुण मंडळींनी "आम्हाला तुम्हाला भेटून अण्वस्त्रविरोधी कार्यासंबंधी चर्चा करायची आहे" असा मला निरोप पाठविला व मला भेटावयाची उत्सुकता दर्शविली. मी त्यांच्याशी थोडा वेळ चर्चा करून सांगितले की 'झाली ही चर्चा पुरे. आपण आता उठू या'. तरीपण ती तरुण मंडळी आमच्या घरातून उठून जाईनात. माझ्या स्वयंपाकीणबाईंनीही त्यांना निक्षून सांगितले तरी त्यांचा हट्ट कायमच. ते खोलीत धरणेच धरून बसले. शेवटी आता काय करावे या मनःस्थितीत मी पोलिसांना बोलाविणे पाठविले. पोलिसांनी येऊन मुकाट्याने त्या धरणे धरून बसलेल्या तरुणांना व तरुणीला उचलबांगडी करून बाहेर घालविले. मला नंतर असे कळले की ती तरुणी एक नटी असून तिला प्रसिद्धि पाहिजे होती. व तिच्या बरोबर असलेल्या दोन तरुणांनी तिला त्या कामात मदत करण्याचे आश्वासन दिले होते. त्यामुळे त्यांना प्रसिद्धीही मिळाली. व ती मनोरंजक आठवण म्हणून आमच्याही लक्षात राहिली. – (अपूर्ण

◆ ◆ ◆

डॉ. शि. स. अंतरकर

" धर्म व मानवी जीवनात त्याचे स्थान "

यावरील डॉ. बडवे यांचे दोन लेख

'नवभारत'च्या नोव्हेंबर व डिसेंबर ७१ च्या अंकांतील डॉ. र. चिं. बडवे यांचे "धर्म व मानवी जीवनात त्याचे स्थान" हे 'मानसशास्त्रीय दृष्टिकोनातून लिहिलेले लेख वाचले. "नवभारतात पूर्वी प्रसिद्ध झालेले माझे लेख वाचणारे बहुश्रुत व विवेकी वाचक तरी निदान मी अंधःश्रद्धा, मतांधता, जातीयता व स्वार्थ इत्यादींच्या आहारी जाऊन लिखाण करतो असा आरोप करणार नाहीत" अशी आशा डॉ. बडवे यांना करावी लागली. यावरून त्यांना-सुद्धा आपले हे लेख प्रथम वाचणारे असा आरोप करतील असे वाटत असावे असे दिसते. मी तसा 'बहुश्रुत व विवेकी' वाचक नाही. त्यामुळे डॉ. बडवे यांच्याविषयी मला अनुकूल वा प्रतिकूल असे कोणतेच पूर्वग्रह नाहीत. हे दोन लेख वाचून जी प्रतिक्रिया झाली ती व्यक्त करण्याकरिता मी हा लेख लिहीत आहे.

पहिला लेख वाचल्यावर असे वाटले की मानवी जीवनातून धर्माचे समूळ उच्चाटन केले पाहिजे असे म्हणणाऱ्या 'अधार्मिक' (निधर्मीपणाचा हा अर्थ नाही असे लेखकाने बजावले आहे) व्यक्तींना लेखकाने 'बेजबाबदार', 'अर्धवट ज्ञानाच्या हळकुंडाच्या तुकड्याने कांहीशी पिवळसर झालेली मंडळी', एवढेच नव्हे तर असे लोक म्हणजे 'देवदूतही जेथे पदार्पण करण्यास कचरतात तेथे मूर्खमाणसे मात्र बिनदिक्कतपणे घुसण्याचा प्रयत्न करतात' या अर्थाच्या इंग्रजी वाक्प्रचाराची उदाहरणेच आहेत, अशा प्रकारे हिणविण्याचे धाडस (?) करावयास नको होते. असे केल्याने लेखांतील युक्तिवादाचे प्रामाण्य किंवा लेखांच्या निष्कर्षाची सत्यता सिद्ध होण्यास मदत होत नाही. उलट लेखन जितके विकारवश तितकी त्यात तार्किक सुसंगती कमी असण्याचीच शक्यता असते. मला हे लेख वाचताना ब. रसेलच्या खालील उक्तीचा प्रत्यय आला. रसेल

म्हणतो, "The opinions that are held with passion are always those for which no good ground exists; indeed the passion is the measure of the holder's lack of rational conviction. Opinions in politics and religion are almost always held passionately.' या रसेलच्या मतांत सत्यांश आहे हें नाकारता येणार नाही. अशा प्रकारचे क्रोधावश किंवा विकारवश लेखन किंवा भाषण सामान्य माणसांच्या भावनाना आवाहन करण्यासाठी किंवा फड जिंकण्यासाठी उपयुक्त असले तरी विशिष्ट वैचारिक व तात्विक पातळी-वरील लिखाण तरी असे नसावे असे मला वाटते. म्हणून या लेखात अधार्मिक व निरीश्वरवादी विचारवंतांविषयी लेखकाने दाखविलेली अनुदार वृत्ती व वापरलेली अनुदार भाषा अयोग्य आहे असे मला वाटते. राजकीय वा अन्य स्वार्थी हेतूसाठी निधर्मीपणाची कल्पना राबविणाऱ्या आणि धर्मावर प्रहार करणाऱ्या व्यक्तींबद्दल जर लेखकाला राग असेल तर त्यानी हेही लक्षात घ्यावे की धार्मिकता व ईश्वर या कल्पनांही अशाच राजकीय वा अन्य स्वार्थी हेतूसाठी राबविल्या जातात व लोकांच्या भावना भडकविण्यासाठी त्याच अधिक उपयुक्त ठरतात; परंतु मानवी जीवनात धर्माचे स्थान काय याचा विचार करताना धर्माचा किंवा निधर्मीपणाचा स्वार्थासाठी वापर करणाऱ्या मंडळीविषयी विचार करावयाचे काहीच प्रयोजन नाही. या दोन्ही बाजूंच्या प्रामाणिक विचारवंतांच्या मतांचाच काय तो विचार करावयास पाहिजे. एवढ्या प्रास्ताविकानंतर आता आपण पहिल्या लेखाच्या आशयाकडे वळू.

लेखकाने 'धर्म' या विषयींच्या साधारण तीन कल्पना दिल्या आहेत.
(अ) 'धारणात् धर्ममित्याहुः। हे धर्माचे प्रमुख कार्य आहे.' पृ. ३८
(ब) 'या विश्वाचे बुडाशी कोणत्यातरी महान शक्तीचे (म्हणजेच ईश्वराचे) अस्तित्व श्रद्धेने मानून तिची उपासना व भक्ती करण्याचे परंपरेने घालून दिलेले मार्ग अनुसरणे हा धर्म शब्दाचा ढोबळ अर्थ होय.' (पृ. ३८)
(क) "मूलभूत प्रेरणानुरूप होणाऱ्या वर्तनाला नियंत्रणाद्वारे वळण लावण्याचे कार्य करणाऱ्या विविध सामाजिक संस्थांपैकी धर्म ही एक महत्त्वाची संस्था असून ती व्यक्ती व समाज यांच्या वर्तनाचे विशिष्ट दृष्टीने व विशिष्ट प्रकारने नियंत्रण करते." (पृ. ४३)

जे धर्म नको म्हणतात ते समाजाची धारणा करण्यासाठी काही व्यवस्था नको किंवा मानवी वर्तनाला नियंत्रणाद्वारे वळण लावणारी सामाजिक संस्था

नको असे म्हणत नाहीत. परंतु ही समाजधारणा किंवा मानवी वर्तनाला वळण लावणारी सामाजिक संस्था 'धार्मिक' नसावी म्हणजे ती "ईश्वरकल्पनाधिष्ठित" नसावी असे त्याचे मत आहे यावरून एक गोष्ट स्पष्ट आहे की नास्तिक विचारवंतांचे मते केवळ धर्मांतील बांडगुळे नकोत, किंवा धर्माला आलेले विकृत स्वरूप नको असे नाही, तर धार्मिक दृष्टिकोन– म्हणजे ईश्वराचे अस्तित्व मानून समाजाची धारणा करावी हा दृष्टिकोनच त्यांना मान्य नाही. धर्माला आलेले विकृत स्वरूप किंवा त्यावरील बांडगुळे नाहीशी करावी असे म्हणणारा हा धर्माची चौकट मानून, त्यांत राहूनच त्याच्यात योग्य ती सुधारणा करण्याचा प्रयत्न करतो. म्हणून तो नास्तिक किंवा अधार्मिक नसून धर्मसुधारकच आहे. परंतु धर्मच नको म्हणणाऱ्या अधार्मिक विचारवंतांचे मते समाजाची धारणा धर्माचे अधिष्ठानाशिवाय, म्हणजेच ईश्वराचे अस्तित्व न मानता करता येते, एवढेच नव्हे तर ती अधिक चांगल्या प्रकारे करता येते. हे त्याचे मत सत्य की असत्य हा प्रश्न वेगळा. परंतु ते निदान बेजबाबदारपणाचे तरी नाही खास. ते असत्य आहे असे दाखविणे माझ्या मते अशक्य आहे. पण निदान मानसशास्त्राच्या पुराव्यावरून व अभ्यासावरून धार्मिक दृष्टिकोन खरा, ईश्वराचे अस्तित्व निरपवाद सिद्ध आहे किंवा धर्म व ईश्वर कल्पनांशिवाय समाजधारणा करणे अशक्य आहे हे सिद्ध करण्याचा लेखकाचा प्रस्तुत प्रयत्न संपूर्णपणे अयशस्वी झाला आहे असे मला वाटते. म्हणून हे सिद्ध करण्याकरिता लेखकाने योजलेल्या युक्तिवादाचा परामर्श घेऊ.

(१) धर्माचे मानवी जीवनात स्थान काय हे मानसशास्त्रीय दृष्टिकोनांतून पाहावयाचे असल्यामुळे लेखक मन नावाची वस्तू आहे की नाही याच्या विचारापासून सुरुवात करतो. पृ. ३९ वर लेखक म्हणतो, "शरीरात मन नावाची वस्तू आहे की नाही याबद्दल वर्तनवादी व त्यांचे सहप्रवासी काहीही म्हणत असले तरी त्याचे अस्तित्व ही प्रत्यक्ष अनुभवाची गोष्ट आहे याबद्दल मला जराही शंका नाही." हे विधान फारच उथळपणाचे वाटते. एकतर लेखकाला मनाचे अस्तित्वाबद्दल शंका नाही यावरून मनाचे अस्तित्व सिद्ध होत नाही. दुसरे म्हणजे मनाचे अस्तित्व न मानणारे वर्तनवादी किंवा इतर यांच्या उपपत्तीतील दोष दाखविणे किंवा स्वतंत्र मन नावाच्या वस्तूचे अस्तित्व स्वीकारण्याची का गरज आहे हे दाखविणे हे महत्त्वाचे आहे. त्याऐवजी मनाचे अस्तित्व ही प्रत्यक्ष अनुभवाची गोष्ट आहे असे म्हणून वर्तनवाद किंवा तत्सम उपपत्तींचे खंडण होत नाही. आणि तिसरे म्हणजे लेखकाच्या प्रत्यक्ष अनुभवात येणाऱ्या 'मानसिक' म्हणून ओळखल्या जाणाऱ्या क्रिया, प्रवृत्ती, घटना या सर्वांच्या अनुभवाचा

व वर्तनवाद्याच्या अनुभवाचाही विषय आहेत व ते कोणीच नाकारीत नाही. वर्तनवादीही 'मानसिक' म्हणून समजल्या जाणाऱ्या क्रियांचेच नियम देत असतो. परंतु या प्रत्यक्ष अनुभवांत येणाऱ्या गोष्टीच्या स्पष्टीकरणाकरता, 'मन' नावाच्या स्वतंत्र वस्तूचे अस्तित्व मानावे लागत नाही असे काही मानसशास्त्रज्ञांचे व तत्त्वज्ञांचेही म्हणणे आहे. तर काहींचे म्हणणे तसे अस्तित्व मानावे लागते. मानसशास्त्रातील व तत्त्वज्ञानातील व अशा प्रकारच्या दोन परस्पर विरोधी उपपत्तीतील एका उपपत्तीचे "ही प्रत्यक्ष अनुभवाची गोष्ट आहे याबद्दल मला जराही शंका नाही" अशा एका विधानाच्या फटकाऱ्याने खंडन करण्याचा लेखक प्रयत्न करतो यावरून एवढेच दिसते की लेखकाला 'मनाचे अस्तित्व' या शब्दप्रयोगातील जटिलता ध्यानी आली नसावी.

(२) यानंतर लेखक मनुष्याचे मन व स्वभाव यांच्या मूलभूत घडणीची दोन पाने माहिती देतो. पण त्याच्या पुढील युक्तिवादाशी काय संबंध आहे हे आकलन होत नाही. मानव व पशु यांच्यातील साम्य व फरक; माणसात आढळून येणारी सहजप्रवृत्ती, विवेक व बुद्धिद्वारा त्यांचे नियंत्रण; जिजीविषा, वंशसातत्य राखण्याची प्रवृत्ती, अहंकार प्रवृत्ती व असमाधानवृत्ती हे सर्व मान्य करूनही त्याच्या धर्म व ईश्वरकल्पनेशी कसा काय संबंध पोहोचतो हे समजत नाही. मूलभूत प्रेरणानुरूप होणाऱ्या वर्तनाला नियंत्रणाद्वारे वळण लावण्याचे कार्य विविध प्रकारच्या सामाजिक संस्था करतात व त्यातील धर्म ही एक सामाजिक संस्था आहे या पुढील येणाऱ्या मुद्याशी या तपशीलाचा काही संबंध आहे असे वाटत वाटत नाही.

(३) सामान्य लोक अंधश्रद्ध म्हणून धर्माच्या कच्छपी लागले आहेत असे म्हणता येईल पण 'श्रेष्ठ वैज्ञानिकही धर्माच्या प्रभावापासून सर्वस्वी मुक्त असे फारसे आढळून येत नाही' व 'श्रेष्ठ दर्जाची बुद्धी व कर्तृत्व व्यक्तविणारी अनेक माणसेही धर्माचे अस्तित्व मानतात" यावरून लेखक असा निष्कर्ष काढतो की "(अ) धर्म व विज्ञान यांमध्ये समजला जातो तसा कार्यकारण संबंध नाही; आणि (ब) धर्माचा उगम मानवी मनाच्या घडणीत असून ती घडण जोपावेतो कायम आहे तो पावेतो मानवी जीवनात धर्माला कोणत्या ना कोणत्या स्वरूपात स्थान रहाणारच." (पृ. ४४) या दोन निष्कर्षांचा विचार करण्यापूर्वी हे स्पष्ट केले पाहिजे की वैज्ञानिकाना किंवा बहुसंख्य वैज्ञानिकाना अंधश्रद्ध म्हणता येणार नाही हे लेखकाचे म्हणणे तितकेसे पटण्यासारखे नाही. त्या बरोबरच ईश्वराचे अस्तित्व मानणारी सर्व माणसे अंधश्रद्ध असतात असे म्हणणेही धाडसाचेच होईल, निदान तसे धाडस मला तरी करावयाचे नाही.

धर्म व विज्ञान यांच्यामध्ये कार्यकारण संबंध नाही या लेखकाचे मताशी मी सहमत आहे; परंतु यावरून दोन गोष्टी सूचित होतात व त्या लेखकाच्या इतर मताशी विसंगत आहेत. (अ–१) धर्म व विज्ञान ही भिन्न क्षेत्रे असल्यामुळे एका क्षेत्रातील श्रेष्ठ व अधिकारी व्यक्तीची दुसऱ्या क्षेत्रातील मते प्रमाण मानणे चूक आहे. एकेकाळी धर्मातील श्रेष्ठ व्यक्तीची मते इतर क्षेत्रांत प्रमाण मानण्याची चूक धार्मिक अनुयायानी केली असे म्हटले जाते. आता आपण भौतिक शास्त्रज्ञाची धर्मविषयक मते प्रमाण मानण्याची चूक करू नये. शंकराचार्य, कान्ट किंवा ब्रॅडली इत्यादी महान तत्वज्ञांची भौतिक विषयावरील मते जशी प्रमाण नाहीत तशीच डार्विन, न्यूटन, आइन्स्टाइन इत्यादी भौतिकशास्त्रज्ञांची धर्मविषयक मतेही प्रमाण नाहीत. भौतिक शास्त्राचे बाबतीत एखादा तत्त्वज्ञ जेवढा अज्ञानी व सामान्य माणसाचे पातळीवरच असू शकेल तेवढाच एखादा श्रेष्ठ भौतिक शास्त्रज्ञही धर्माचे बाबतीत अंधश्रद्ध व सामान्य माणसाचे पातळीवरच असू शकतो. तात्पर्य श्रेष्ठ तत्त्वज्ञ वा धर्मज्ञ विज्ञानाच्या क्षेत्रांत सामान्य माणसाहून श्रेष्ठ नाही तसाच श्रेष्ठ वैज्ञानिक धर्माचे क्षेत्रांतही सामान्य माणसाहून श्रेष्ठ नाही. अर्थात एखादी व्यक्ती दोन्ही क्षेत्रात अधिकारी असू शकेल. परंतु तिची प्रत्येक क्षेत्रांतील मते वेगवेगळे निकष लावून पारखून घ्यावी लागतील.

(अ–२) "धर्म व विज्ञान हे परस्परविरोधी आहेत हे म्हणणे टिकण्यासारखे नाही" हे लेखकाचे मत अर्धसत्य आहे. ते परस्परपूरकही नाहीत ही त्या सत्याची दुसरी बाजू आहे. विज्ञान व धर्म तत्वत: स्वतंत्र आहेत म्हणजेच तत्त्वतः विज्ञान धर्मास पोषकही नाही व मारकही नाही.

(४) धर्म व विज्ञान यांत कार्यकारण संबंध नाही हे तत्वतः जरी खरे असले तरी विज्ञानामुळे माणसांत ईश्वरेच्छा, दैव, प्रारब्ध इत्यादी दूरान्वयी (Remote), अपरीक्षणीय (unverifiable) आणि प्रयोजनात्मक किंवा सहेतुक (teleological) कारणाऐवजी निकटस्थ (immediate) परीक्षणीय आणि अहेतुक (mechanical) कारणे स्वीकारण्याची प्रवृत्ती वाढते. गूढवादी, आध्यात्मिक किंवा धार्मिक दृष्टिकोनाऐवजी त्याला भौतिक दृष्टिकोन स्वीकारार्ह वाटू लागतो. या अर्थाने वैज्ञानिक दृष्टिकोन हा भौतिक तर धार्मिक दृष्टिकोन हा अतिभौतिक असतो. म्हणून धर्म व विज्ञान हे जरी परस्पर विरोधी नसले तरी धार्मिक, आध्यात्मिक, ईश्वरवादी वा अतिभौतिक दृष्टिकोन आणि जडवादी, वैज्ञानिक वा भौतिक दृष्टिकोन हे मात्र परस्परविरोधी आहेत. आणि यापैकी कोणताच एक दृष्टिकोन नैसर्गिक, मानवी मनाच्या घडणीवर अवलंबून नाही,

किंवा कोणताच दृष्टिकोन 'बेजबाबदार,' समाजजीवनावर अनिष्ट परिणाम करणारा व समाजविघातक नाही. समाजधारणा करण्याचे हे दोन स्वतंत्र व स्वयंपूर्ण दृष्टिकोन असून कोणत्याही एका पक्षाने दुसऱ्या मताबद्दल अनुदारपणा दाखवू नये व त्याला बेजबाबदार, समाजविघातक इत्यादी प्रकारे निदान तात्त्विक पातळीवरील चर्चेत तरी म्हणू नये असे मला वाटते.

(५) ईश्वराचे अस्तित्व मानण्याकरिता लेखकाचे मते खालील वस्तुस्थिती कारणीभूत होते : (क) आपले जीवन घडविण्याचे बाबतीतही आपण शंभर टक्के स्वतःच्या कर्तृत्वावर विसंबून राहू शकत नाही. याबाबत आपण बरेचसे परावलंबी व म्हणूनच असहाय्य आहोत. आपल्याशी संबंधित अशा घटनांवर सुद्धा आपला संपूर्ण ताबा नाही. ही वस्तुस्थिती नास्तिकही नाकारीत नाही. परंतु यावरून लेखक जो निष्कर्ष काढतो की, "या घटनांचे संचलन करणारी अदृश्य अशी कोणती तरी शक्ती असली पाहिजे" तो आस्तिकाला मान्य असला तरी नास्तिकाला मान्य होण्यासारखा नाही. (ख) 'भूकंप किंवा वादळे कोणत्या कारणांनी होतात हे आपल्याला वाढत्या प्रमाणावर समजू लागले असले तरीही ती कारणे अमक्याच वेळेला का उत्पन्न होतात हा प्रश्न राहतोच." येथे 'कां' म्हणजे 'कोणत्या हेतूने.' या अर्थाने लेखकाने विचारलेला वरील प्रश्न विज्ञानाच्या कक्षेत येत नाही व जडवादी आणि नास्तिक दर्शनांचे दृष्टिकोनांतून तो अर्थशून्य आहे. (ग) 'विज्ञान कितीही प्रगत झाले तरी सृष्टीतील घटनांमागील अतर्क्य, अगम्य व अदृश्य शक्तीच्या विचारांतून आपली मुक्तता होण्याचा संभव थोडाच आहे.' भौतिकवादी किंवा जडवादी आपण यातून मुक्त झाला असल्याचा दावा करतो. समाजानेही या विचारातून मुक्त व्हावे म्हणून जडवादाचा प्रसार व धर्माचे उच्चाटन करण्याची गरज आहे असे त्याचे म्हणणे आहे. त्याच्या मते धार्मिक संस्कारामुळे असे अशास्त्रीय प्रश्न माणूस विचारतो. म्हणून धार्मिक दृष्टिकोनाचे उच्चाटन करणे हाच या विचारांतून मुक्त होण्याचा मार्ग आहे. (घ) "आपण ठरवावे एक व घडते दुसरेच' अशा अनुभवामुळे आपल्या मनात अगम्य अशा शक्तीचे विचार उत्पन्न होतात व टिकून राहतात." भौतिकवाद्यांच्या मते धार्मिक संस्कारांमुळे आणि अशास्त्रीय विचारसरणीमुळे माणसाचे मनात असे विचार उत्पन्न होतात व रुजतात. आपण वैचारिकदृष्ट्या अपरिपक्व असल्याचेच हे गमक आहे. म्हणून असे विचार येऊ नयेत आणि टिकून राहू नयेत म्हणून जडवादी दृष्टिकोनाचा व विज्ञानदृष्टीचा प्रसार करणे हाच उपाय आहे.

एकूण या सर्व युक्तिवादाने ईश्वरकल्पना ही नैसर्गिक व मानसिक घडणीतून जन्माला येते असे सिद्ध होत नाही. आपल्या जुन्या विचारसरणीचा प्रभाव अजून नाहीसा झालेला नाही याचे हे गमक आहे. वादळ व भूकंपादि नैसर्गिक संकटे, मानवी दुःखे, वगैरे प्रतिकूल परिस्थितीमुळे ईश्वराविषयी श्रद्धा निर्माण होते असा मानसशास्त्रीय नियम नाही. या प्रकारच्या घटनांमुळे एक आस्तिक बनेल तर दुसरा नास्तिक बनेल. तसेच सर्व काही मनाप्रमाणे झाले, अनुकूल परिस्थिती असली तरी त्यामुळे एक आस्तिक बनेल. (ईश्वराची कृपा आहे म्हणेल) तर दुसरा नास्तिक बनेल. तात्पर्य अनुकूल वा प्रतिकूल परिस्थिती आणि आस्तिक वा नास्तिक वृत्ती यांच्यामध्ये मानसशास्त्रीय अविचल कार्यकारणसंबंध नाही किंवा तार्किक संबंधही नाही. दोन व्यक्तींच्या जीवनात सारख्याच प्रतिकूल वा अनुकूल घटना घडल्या तरी त्यांची प्रतिक्रिया सारखीच असेल असे सांगता येत नाही. त्यांच्या प्रतिक्रिया परस्पर विरोधी असू शकतात व प्रत्यक्षात तशा असतातही.

(६) एकूण पहिल्या लेखात ईश्वरकल्पना व धार्मिक प्रवृत्ती या मानसशास्त्रीय दृष्टिकोनातून नैसर्गिक आहेत असे लेखक दाखवू शकला नाही असे मला वाटते. परंतु पहिल्या लेखाच्या शेवटी ‘धर्म व विज्ञान यांतील परस्पर संबंधाचा विचार’ या लेखात केला असल्याचे लेखक सांगतो. सबंध दहा पानी लेखात याविषयींचा विचार पृ. ४४–४५ वर एक दोन परिच्छेदातच आढळतो. ‘धर्माचे अधिष्ठान मानवी मनाच्या वर उल्लेखिलेल्या मूलभूत घडणीत आहे किंवा कसे’ याचा विचार दुसऱ्या लेखात करणार असल्याचे आश्वासन लेखक देतो.

दुसऱ्या लेखाची भाषा पहिल्या लेखाच्या भाषेपेक्षा अधिक नेमस्त (sober) आहे. दुसऱ्या लेखातील युक्तिवादाचा थोडक्यात विचार करू.

(७) ‘दुःख, असमानता, अन्याय इत्यादी लक्षात घेतले तर ईश्वर नाहीच व कदाचित् असलाच तर तो दयाळू, कनवाळू इ. काही नसून जणू सैतानच आहे’ या बुद्धिवाद्यांच्या युक्तिवादातील कारणे सत्य असली तरी त्यावरून काढलेले निष्कर्ष (अ) मानवी मनाच्या घडणीत न असणारे, व तर्कदृष्ट्याही विपर्यस्त आहेत. (ब) नास्तिक बुद्धिवाद्याचे मत तर्कदृष्ट्याही विपर्यस्त आहे हे सांगताना लेखक म्हणतो, “अनुभवाच्या अभावाने अस्तित्वाचा अभाव सिद्ध होत नाही हे समजण्यास तर्कशास्त्रातील पांडित्याची मुळीच गरज नाही.” हे त्यांचे म्हणणे बरोबर असले तरी त्याबरोबरच आणखी दोन गोष्टी ध्यानात घ्यावयास हव्यात : (१) वस्तूचे अस्तित्व सिद्ध करण्याचा अनुभव हाच एकमेव मार्ग आहे. कोणालाही, कधीही ज्याचा अनुभव नाही व

ज्याचा अनुभव घेणे म्हणजे काय याचे विवरण देता येत नाही अशा वस्तूचे अस्तित्वच काय, कल्पनाही करणे अर्थशून्य आहे. आणि (२) केवळ एखाद्या व्यक्तीला किंवा काही व्यक्तींना एखादा अनुभव आला तर त्यावरूनही वस्तूचे अस्तित्व सिद्ध होत नाही. कारण तो अनुभव भ्रमात्मक, आभासात्मक असू शकेल. वस्तूचे अस्तित्व सिद्ध करण्यास आवश्यक असा अनुभव हा अनुभविणाऱ्या व्यक्तीच्या मनाच्या नैसर्गिक घडणीत बदल न करता आलेला अनुभव असावा लागतो. म्हणजेच संमोहावस्थेत, मादक पदार्थ सेवनाच्या अंमलात, स्वप्नात किंवा योगाभ्यासादि साधनामुळे झालेल्या मनाच्या घडणीतील बदलात आलेला अनुभव हा 'वस्तुनिष्ठ सत्य' सांगू शकत नाही. असा अनुभव वस्तुनिष्ठ (objective) नसून व्यक्तिनिष्ठ (subjective) असतो. यावरून आपल्या मनाच्या नैसर्गिक अवस्थेत येणाऱ्या अनुभवात ज्या वस्तूंचे ज्ञान होते तेवढ्याच वस्तूंचे अस्तित्व मानता येते. ज्या वस्तू अशा अनुभवाच्या कक्षेत येत नाहीत त्यांचे अस्तित्व मानता येत नाही असा नास्तिक किंवा निरीश्वरवाद्याचा युक्तिवाद आहे.

(अ) निरीश्वरवाद किंवा नास्तिकता मानवी मनाचे घडणीत न बसणारी आहे असे म्हणताना ईश्वरकल्पना ही मानवी मनात जन्मजात (Innate) आहे किंवा धार्मिक प्रवृत्ती ही इतर सहजप्रवृत्तींप्रमाणे एक सहजप्रवृत्ती आहे असे लेखकाचे मत आहे की काय हे इतकेसे स्पष्ट नाही. तसे असल्यास येथे हे स्पष्ट करावयास हवे की मानवी मनाची नैसर्गिक घडण ईश्वरवादी नाही किंवा निरीश्वरवादीही नाही. तसेच जन्मतः मानवी मन धर्म, नीती, ईश्वर इत्यादी कल्पनांचे बाबतीत रिकामे असते. जॉन लॉक या तत्त्वज्ञाने नीति, ईश्वर-विषयक कल्पना जन्मजात प्रवृत्तीप्रमाणे निसर्गदत्त नाहीत असे दाखवून दिले आहे ते पाहणे या संबंधात महत्त्वाचे ठरेल. कोणतीही मानसशास्त्रीय उपपत्ती– मॅक्डूगल-सुद्धा– अशा प्रकारचे जन्मजात कल्पनांचे वा ज्ञानाचे अस्तित्व मानीत नाही. तसेच आधुनिक तत्त्वज्ञानातील कोणतीही विचारप्रणाली धार्मिक कल्पना नैसर्गिक असल्याचे मानीत नाही. लेखकाला अशा प्रकारची नवीन मानसशास्त्रीय उप-पत्ती मांडावयाची असल्यास ती निरीक्षण व प्रयोग याद्वारे सिद्ध करावी लागेल. पुराव्याचे अभावी ही उपपत्ती अग्राह्य आहे.

लेखकाला असे प्रतिपादन करावयाचे आहे की बुद्धिवादी निष्कर्ष तात्त्विक-दृष्टीने बरोबर असले तरी त्यानुसार वर्तन करणे मानवाला शक्य नाही. या मताचे पुष्ट्यर्थ त्यांनी केलेल्या युक्तिवादांचा विचार करू.

(८) लेखक पहिल्या लेखात असे विचारतो की निरीश्वरवादी विचार अनेकांनी मांडले आहेत परंतु "निर्भेळ निरीश्वरवादी किती सापडतील व जे असतील त्यापैकी निरीश्वरवादाला निरपवादपणे आपत्कालीही घट्ट चिकटून किती राहातील याची शंकाच आहे." (नो. पृ. ४७) दुसऱ्या लेखात या युक्तिवादाचे पुष्टचर्थ लेखक निरीश्वरवादी म्हणविणाऱ्या परंतु प्रसंगोपात्त धार्मिक आचरण करणाऱ्या व्यक्तींची दोन उदाहरणे देतो. या लेखकाच्या प्रश्नाला उत्तर असे की निर्भेळ निरीश्वरवादी सापडणे जितके कठीण तितकेच निर्भेळ ईश्वरवादी सापडणेही कठीण. तसेच आपत्काली ईश्वरावरील श्रद्धा उडून नास्तिक झालेल्या व्यक्तीही आपल्या पाहाण्यात येतात. आदर्श व प्रत्यक्ष आचरण यात तफावत असणे हे सामान्यपणे माणसाचे लक्षणच आहे. आणि त्यावरून तो आदर्श अनैसर्गिक किंवा चूक आहे असे ठरत नाही.

(९) मनुष्य बुद्धिवादी असल्याने त्याचे प्रत्यक्ष वर्तन बुद्धिद्वाराच मार्गदर्शित होते असे समजणे हा बुद्धिवादातील मूलभूत दोष आहे असे लेखकाचे मत आहे. (पृ. २२) पण मला असे वाटते की बुद्धिवादी माणसाचे प्रत्यक्ष वर्तन केवळ बुद्धिद्वाराच मार्गदर्शित होते असे मानीत नाही किंवा निदान तार्किक सुसंगतीचे दृष्टीने त्याला तसे मानावयाची गरज नाही. त्याला एवढेच म्हणायचे असते की मनुष्य बुद्धिमान असल्यामुळे त्याने आपले वर्तन बुद्धिद्वाराच अधिकाधिक मार्गदर्शित करावे. जो जितक्या प्रमाणात बुद्धितत्वानुसार वर्तन करील तितका तो श्रेष्ठ किंवा उच्च मानव आहे असे बुद्धिवादी मानतो. त्याच्या मते बुद्धिद्वारा वर्तनाचे मार्गदर्शन, नियंत्रण करणे हा आदर्श आहे, हे मानवाचे ध्येय आहे आणि म्हणूनच मानवाचे श्रेष्ठत्व ठरविण्याचा तो निकष आहे.

(१०) मनुष्याचे वर्तन त्याच्यातील बौद्धिक अंशापेक्षा, श्रद्धा, वासना, भावना इत्यादी अबौद्धिक अंशानीच घडविले जाते. शिक्षणानेही वर्तनात बौद्धिकता येते असे मानता येत नाही. बुद्धिवाद्याच्या मते जीवन व मनुष्याचे वर्तन हे भावना, वासना, श्रद्धा रहित असावे असे नाही. परंतु एखादी श्रद्धा, भावना वगैरे बौद्धिक दृष्टचा टाकाऊ व त्याज्य ठरली तरीही तिला चिकटून राहाणे हे अबौद्धिकतेचे लक्षण आहे. असे चिकटून राहू नये असे बुद्धिवाद्याला म्हणायचे आहे.

(११) ईश्वराश्रयाची कल्पना नैसर्गिक आहे हे दाखविण्याकरिता लेखक सांगतो की गर्भाशयांत आश्रयाची संवय जडते व जन्मानंतर शारीरिक व मानसिक स्तरावर ती कायम राहाते. गर्भाशयात अशा काही सवयी जडतात का हा त्या विषयांतील तज्ज्ञांचा विषय आहे. जन्मानंतर आश्रयाची अपेक्षा व

आश्रयाचे अभावी भीती वाटणे या प्रवृत्ती असल्या तरी अनंत, अमूर्त अशा अदृश्य शक्तीच्या आश्रयाप्रत मनाची झेप ही नैसर्गिक आहे हे सिद्ध होत नाही. व अशी झेप घेण्याची संवय ही बौद्धिक दृष्टया असमर्थनीय म्हणून मनोविकृती आहे असे नास्तिक बुद्धिवादी म्हणू शकतो.

(१२) जीवनातील प्रतिकूलता व आपण पोरके व असहाय्य आहोत या कल्पनेमुळे निर्माण होणारा मानसिक ताण यातून सुटका होण्याचा उपाय म्हणजे ईश्वरकल्पना. ही कल्पना मानसिक असाहाय्यता व विकृतीपासून संरक्षण देते व मानसिक शांती देते. ईश्वरकल्पना ही मनोविकृती नसून त्यावरील उपाय आहे असे लेखकाचे मत आहे. बुद्धिवादी हे सर्व मान्य करूनही असे म्हणेल की अशा तऱ्हेच्या खोटया व भ्रामक कल्पनांनी समाधान मानून घेणे हे मानसिक कमकुवतपणाचे, दुबळेपणाचे लक्षण असून मन अधिक सबल करणे हे आपले कर्तव्य आहे.

लेखकानी केलेले वरील युक्तिवाद किंवा त्याप्रकारचे आणखी काही युक्तिवाद मान्य केले तरी त्यावरून एवढेच सिद्ध होते की ईश्वरकल्पना ही मानसिक समाधान देण्यास उपयुक्त ठरते. परंतु लहान मुलाला बागुलबोवाच्या कल्पनेच्या साहाय्याने वळण लावता येते हे खरे असले तरी बागुलबोवाचे अस्तित्व अथवा बागुलबोवाच्या कल्पनेचे प्रामाण्य त्यामुळे सिद्ध होत नाही. डॉ. बडवे यांच्या युक्तिवादाने फार तर ईश्वरकल्पना ही बागुलबोवाच्या कल्पनेसारखी काही ठराविक वैचारिक पातळीपर्यंत एक उपयुक्त कल्पना आहे हे सिद्ध होईल. परंतु ईश्वरकल्पनेचे प्रामाण्य वा ईश्वराचे अस्तित्व सिद्ध होत नाही. दुसरे असे की बागुलबोवाच्या कल्पनेशिवाय जगता येणे. त्याशिवाय वर्तनाचे नियंत्रण करता येणे व बागुलबोवाच्या कल्पनेचे मिथ्यात्व पटणे हे आपण मुलाची वाढ झाल्याचे गमक समजतो. असे झाले नाही तर त्याची योग्य प्रमाणात वाढ झाली नाही असे समजून आपणास खेद होतो. नास्तिकाचे दृष्टीने हाच न्याय ईश्वरकल्पनेलाही लागू पडतो. त्याच्या दृष्टीने ईश्वर, स्वर्ग, नरक, दैव इत्यादी काही विशिष्ट बौद्धिक पातळीवर प्रमाण व उपयुक्त तरी त्यांचे मिथ्यात्व पटणे व त्यांची उपयुक्तता न वाटणे हे मानवाच्या बौद्धिक विकासाचे गमक आहे. या दृष्टीने नास्तिक विचारवंतांस या कल्पना अप्रमाण वाटतात. आणि त्यांच्या मते या कल्पनांची उपयुक्तता वाटणे हे समाजाच्या व मानवाच्या अप्रगत किंवा मागासलेल्या अवस्थेचे लक्षण आहे. याच अर्थाने तो धर्मास अफूची गोळी म्हणतो. त्याच्या म्हणण्याचा अर्थ असा

की ईश्वरकल्पना ही बौद्धिक दृष्टीने अप्रमाण आहे परंतु तरीही ती मानवाला आवश्यक व उपयुक्त वाटावी हे मानवी मनाच्या विकृतीचे लक्षण आहे. या विकृतीवर इलाज करावयास पाहिजे. विकृतीचे दुःख विसरावयास लावणारी, संवेदनक्षमता नष्ट किंवा बधिर करणारी औषधे घेणे म्हणजे विकृती बरे करणे नव्हे. असे औषध जितके अनावश्यक होईल किंवा वाटेल तितका मानव व समाज निरोगी आहे असे मानावयाचे.

एकूण डॉ. बडवे यांच्या या दोन लेखांनी मानवाला समाधान देण्यासाठी व समाजाची धारणा करण्यासाठी ईश्वरकल्पनेची आवश्यकता आहे हे सिद्ध झाले (तसे होत नाही असे मला वाटते) तरीही ती कल्पना नैसर्गिक आहे किंवा प्रमाण आहे असे सिद्ध होत नाही. तसेच मानवी मन विकृत किंवा निदान अप्रगत व अपरिपक्व असल्याचाच तो पुरावा आहे या नास्तिकाच्या मताचे खंडनही डॉ. बडवे यांच्या युक्तिवादाने होत नाही. उलट धर्म ही अफूची गोळी नाही असे सिद्ध करावयास निघालेल्या डॉ. बडवे यांना आपण शेवटी धर्म ही अफूच्या गोळीपेक्षा अधिक काही नाही हेच सिद्ध करीत आहो याची जाणीवही झालेली दिसत नाही. ईश्वरकल्पना किंवा धर्म ही अफूची गोळी नाही हे सिद्ध करण्याकरिता त्यांचे प्रामाण्य दाखविले पाहिजे. परंतु मानसशास्त्र हे या कल्पनांची कारणमीमांसा (Causal explanations) देते. तार्किक समर्थन (logical justification) देणे हे मानसशास्त्राच्या कक्षेतच येत नाही.

या माझ्या लेखात डॉ. बडवे यांच्यावर वैयक्तिक टीका करण्याचा माझा उद्देश नाही एवढेच नव्हे तर ईश्वरवाद्यावरही टीका करण्याचा माझा उद्देश नाही. ईश्वरवादी व निरीश्वरवादी, धार्मिक व अधार्मिक या परस्परविरोधी दृष्टिकोनांचे यथोचित मूल्यमापन व्हावे व त्यातील कोणत्याही दृष्टिकोनाचे खंडण करणे शक्य नाही, निदान सोपे तरी नाही, हे स्पष्ट करावे हा माझा उद्देश आहे. त्याकरिता एका विशिष्ट तार्किक व तात्त्विक पातळीवर या दृष्टिकोनांची चर्चा होणे आवश्यक आहे. भारतीय, पाश्चात्य इत्यादी सर्व तत्त्वज्ञानातील जुन्या नव्या विचारप्रवाहांचे मंथन होऊन त्यातून सत्य काय ते कळावे किंवा निदान वैचारिक गोंधळ दूर होऊन आपापल्या व परस्परांच्या भूमिकांचे सम्यक् ज्ञान व्हावे अशी इच्छा आहे. या दृष्टीने या लेखात व्यक्त केलेले विचार व युक्तिवाद हे अंतिम न मानता यावर आणखी अनेक दृष्टिकोनातून विचार व्हावा व धर्म आणि ईश्वर या भारतीयांच्या मनात

केंद्रस्थानी असलेल्या संकल्पना घुसळून निघाव्यात हा या लेखाचा उद्देश आहे. डॉ. बडवे यांचे लेख हे निमित्तमात्र आहेत. तरीही डॉ. बडवे याना या लेखातील काही विधाने बोचक वाटल्यास ते अनवधानाने घडले आहे, सहेतुक नाही असे समजून त्यानी क्षमा करावी आणि त्यानी भावनापूर्ण भाषा न वापरता, प्रतिपक्षाबद्दल अनुदार वृत्ती न दाखविता, आपणास सत्य समजले आहे असे गृहीत न धरता, सत्य काय आहे हे समजावून घेण्याचे दृष्टीने म्हणजेच सत्यान्वेषण म्हणून तात्त्विक पातळीवरून अधिक चर्चा करावी हा दुसरा हेतु.

वैचारिक लेख हे केवळ वाचायचे नसतात किंवा त्यावर केवळ अभिप्राय द्यायचे नसतात. त्यांची चिरफाड करावयाची असते हे मराठी वाचकाने ध्यानी घेऊन प्रत्येक वैचारिक लेखाचा त्या त्या क्षेत्रातील मंडळीशी परामर्श घ्यावा, चर्चा करावी व 'नवभारत' मध्ये 'चर्चा' हे सदर सुरू करण्याची संपादकाना गरज पडावी हा या लेखाचा तिसरा हेतू आहे. माझ्या मते लेखकाने केलेल्या विधानांची तर्कशुद्ध व तात्त्विक भूमिकेवरून चिरफाड करणे यासारखा लेखकाचा अधिक गौरव नाही. अशा प्रकारच्या टीकात्मक लेखात वैयक्तिक टीका नसावी व त्यांतील टीका तात्विक भूमिकेतून व्हावी ही पथ्ये पाळली पाहिजेत. अशा टीके-प्रतिटीकेतून आपण विचार करायला शिकतो, आपल्या विचारातील दोष ध्यानात येतात व एकूण समाजात विचारमंथन करण्याची शिस्त व संवय लागते. अशा तऱ्हेचे लेख छापताना संपादकानी त्यात वैयक्तिक टीका नाही व त्यांतील लिखाण विशिष्ट तात्त्विक भूमिकेवरून केले गेले आहे हे पाहावे अशी माझी त्याना विनंती आहे.



श्री. द. ल. मालवणकर

भारतातील युद्धाच्या उत्क्रांतीचा इतिहास

लेख परीक्षण

स्वातंत्र्यपूर्व काळातील युद्ध म्हणजे परकी राज्यकर्त्यांनी स्वतःच्या हित-रक्षणासाठी तसेच हिंदी प्रजेला वित्तशोषणार्थ आपल्या साम्राज्यात जखडून ठेवण्याकरिता केलेले युद्ध. यापलीकडे आम्हा हिंदवासीयांना युद्धात रस नव्हता. आमचा इतिहास आमच्यासमोर विकृत रीतीने मांडून, लढाऊ सैनिकांच्या अलग जाती पाडून सर्वसामान्य जनतेला युद्ध ही आपणास न पेलणारी गोष्ट वाटावी असा व्यूह रचण्यात आला. इ. स. १९४७ नंतर परिस्थिती साफ बदलली: व देशात लोकशाही प्रस्थापित झाल्यामुळे हिंदी जनतेला आपल्या सैनिकांविषयी अभिमान, संरक्षणसंस्थेचे कुतूहल व युद्धाबाबत जिज्ञासा उत्पन्न झाली. तिची पूर्ती करण्याकरिता युद्धाची सांगोपांग चर्चा करणारी, इतिहास सांगणारी अनेक पुस्तके प्रसिद्ध झाली पाहिजेत. रामायण–महाभारतांतल्या कथा ऐकून अंगात वीरश्री संचरेल पण त्यामुळे आधुनिकतेला साजेल अशी कृती हातून घडेल अशी अपेक्षा करणे चुकीचे ठरेल. त्या दोन महाकाव्यांच्या जोडीला हिंदुस्तानातील नव्हे पण इतरत्र झालेल्या युद्धांचा, लढायांचा इतिहास, त्यासाठी घडविलेला तंत्रविकास, उपकरणांत झालेला सुधार इत्यादी सर्व माहिती आणि युद्ध कसे टाळावे, खेळावे, जिंकावे यासंबंधीचे विवेचनही जरूरीचे आहे. व म्हणूनच नवभारताच्या आगस्ट १९७१ च्या अंकात प्रसिद्ध झालेल्या लेखाचे स्वागत करून त्याकडे लक्ष देणे उचित ठरते.

आधुनिक काळात तरी उत्क्रांती तथा क्रमविकास व डार्विन हे परस्परसूचक शब्द बनले आहेत. डार्विनने अनुयोजन वा अनुकूलन adaptation व योग्यतमतारण Survival of the fittest ही दोन तत्त्वे अध्ययनाने, प्रत्यक्ष दर्शनाने व विचारमंथनाने प्रस्थापित केली. जो प्राणी जीवनक्षम असतो किंवा होतो तोच या जगात टिकाव धरतो व इतर नाश पावतात. हे साधे तत्त्व

अनुक्रमणिका

व्यक्तीच्या किंव समाजाच्या संदर्भात नव्याने सांगणे युगप्रवर्तक ठरले नसते. पण हे तत्त्व प्राणीजातींना लागू पडते व ज्या प्राणिजाती परिस्थितीला अनुरूप वागत नाहीत किंवा तदनुरूप आपल्या वागण्यात, खाण्यात, स्थानात बदल करीत नाहीत त्यांना इतिहासजमा व्हावे लागते हे डार्विनने सिद्ध केले. परिस्थितीशी जुळवून घेणे अवश्य असते हे तत्त्व व्यक्तीला, समाजाला व राष्ट्राला लागू पडते हे पंचतंत्र, हितोपदेश, इसापनीती इत्यादिकांतल्या बोधकथालेखकांना अवगत होतेच. हे सर्व प्रतिपादण्याचा उद्देश हा की डार्विनने रूढ केलेला 'उत्क्रांति' हा शब्द युद्ध संबंधात वापरणे योग्य आहे की नाही याची तपासणी करणे.

शब्द फार विचित्र असतात. नुसता 'क्रांति' हा शब्द अकस्मात् झालेली उलथापालथ, अघटित घटना सुचवितो. 'उत्' हा प्रत्यय 'उत्क्रांति' ह्या शब्दात आपला नेहमीचा भावविशेष विसरून गेल्यासारखा वाटतो. क्रांतीत आवेश व आक्रमण आहे. पण 'उत्क्रांति' क्रमविकासाचा निर्देश करते. क्रमाचा वेग कमीजास्त होणे शक्य आहे. पण क्रम तो क्रमच. तो क्रांती तर नाहीच पण उत्परिवर्तन (mutation) देखील सुचवू शकत नाही.

विचारांती असे दिसून येईल की फक्त मायावरण (Comonflage) किंवा भूपृष्ठाला अनुरूप अशा डावपेचांना अनुयोजन हा शब्द लागू पडतो. व निरंतर अनुयोजन म्हणजे उत्क्रांतीची वाटचाल. तत्त्वे तीच असली तरी डावपेच बदलत असतात व बदलावे लागतात. परिसरांतील पदार्थांच्या रंगानुरूप रंग बदलणारे सरडे किंवा-बर्फाळ प्रदेशातील काही जातीची अस्वले चपळाईने रंगात अदलाबदल करून शत्रुदृष्टीला अदृश्य बनतात.

'युद्ध' ह्या ऐतिहासिक घटनेची उत्क्रांती होत नाही. केवळ युद्धविषयक कल्पनांची उत्क्रांती किंवा विकास होत जातो. या कल्पनांत परंपरातंत्र तर येतेच, शिवाय तत्कालीन शास्त्रीय प्रगतीच्या मागोमाग ज्या नवीन आयुधांचा शोध लागतो त्यांना अनुसरून पुन्हा केलेले तंत्रांचे आधुनिकीकरण समाविष्ट असते; आणि शास्त्रीय प्रगती रुग्णाच्या अंगातील तापाच्या आलेखाप्रमाणे कमीजास्त कलाने चढत उतरत नाही तर बहुधा टप्प्या टप्प्याने होत असते. शास्त्रीय प्रगतीचा आलेख केव्हाही लंबरेषांनीच जास्त व्यापिलेला दिसेल.

मथळ्यावरून हा लेख (८-१९७१) भारतातील युद्धांविषयी असेल अशी कल्पना करणे चूक ठरू नये. पण ती ठरते हे खास. प्रस्तुत लेखात भारतातील. युद्धांचा उल्लेख क्वचित् ठिकाणी केला आहे. पण तो केवळ उल्लेखच आहे. त्यात युद्धांचा 'इतिहास' नाही. नामनिर्देश फक्त रामायण महाभारतातील

महायुद्धांचा. युद्धात व इतिहासात लेखकांने पानिपतला स्थान दिले नाही तर इतर रणक्षेत्रांची उपेक्षा झाल्यास नवल नाही. बरे युद्धाच्या उत्क्रांतीचा इतिहास लेखात शोधावा तर त्याही दृष्टीने निराशाच पदरी पडते. 'उत्क्रांती' ह्या शब्दाची योजना फार ढिलाईने केली आहे हे आपण पाहिलेच आहे. 'भारत' 'युद्ध' 'उत्क्रांती' व 'इतिहास' या सर्व शब्दांची अशा रीतीने वासलात लागल्यावर या लेखात आहे तरी काय हा प्रश्न उद्‌भवतो.

प्रथम 'भारत' हा शब्द घेऊन त्याविषयींचे लेखन तपासणे सयुक्तिक होईल. लेखकाने सुरुवातीला अक्षांश-रेखांशापासून सुरुवात करून 'उष्ण हवामान असलेल्या' ह्या 'महान देशाला' 'निसर्गतः चोहोबाजूंनी संरक्षित' व 'भरपूर पाणी व सुपीक खोरी' यांमुळे 'निसर्गाचा वरदहस्त असलेला भूप्रदेश' ठरविले आहे. सुजला, सुफला, मलयजशीतला अशी आपली भारतमाता अवर्षणे, दुष्काळ, महापूर यांपासून कधीतरी पूर्णपणे बचावली गेली होती का? कविकल्पनेनुरूप ती सुभगा असती तर असले उत्पातदर्शक शब्दच आपल्या भाषेत उत्पन्न झाले नसते. अभागी परदेशांत प्रचलित असलेले अनर्थदर्शक शब्द जसेच्या तसे किंवा थोडीफार डागडुजी करून देशी भाषांतील भूगोलाच्या पुस्तकात रूढ झाले असते. भारत खास सुरक्षित असा कधीच नव्हता. आताशा नकाशात दिसणारा अफगाणिस्तान देश अस्तित्वात येण्यापूर्वी इराण व सिंधु नदी अलीकडील हिंदुस्तान असे दोन बदलत्या सीमांचे देश व त्यांमध्ये कधी एकमेकांशी फटकून तर कधी सामोपचाराने वागणाऱ्या, कधी स्वतंत्र तर कधी पारतंत्र्याखाली चरफडत राहण्याऱ्या विविध टोळ्या होत्या. अशी लागोपाठ ३-४ शतकेही आपणाला दाखवता येणार नाहीत की ज्यांत हिंदुस्तानातील लोक निर्धास्त राहू शकले; आणि हेही लेखकाच्या ध्यानात आलेले दिसते. कारण पुढे 'आर्यांचे आगमन', 'वास्को-द-गामा, फ्रेंच, इंग्रज' 'मुसलमानी क्रूर टोळ्या, तैमूरलंग, महंमद घोरी, अलेक्झांडर व मोंगलाच्या स्वाऱ्या, लुटालूट व कत्तली' इत्यादिकांचा निर्देश – कालानुक्रमणेची दखल न घेतां – केला आहे. कांही परिच्छेदानंतर पुन्हा एकदा 'इ. स. पूर्व ५०० – इ. स. १५००' या कालखंडात रशियातील क्रूर व रानटी परकीयांचे आक्रमण' उल्लेखिले आहे. पण त्यावेळीं मध्य आशियात रशिया, रशिया म्हणून म्हणतात तो मुळी नव्हताच.

लेखकाने पुढे केलेली एक दोन विधाने विसंगत वाटतात. पहिले म्हणजे मोंगलांनी 'आर्यांना आक्रमक युद्धात जिंकून आपले राजकीय वर्चस्व उत्तर-

भारतात कायम केले ! बाबर पहिला आक्रमक मोगल. त्याने पराभव केला तो इब्राहीम लोदीचा. ‘ आर्य ’ आपले आर्यत्व व स्वामित्व गमावून पांच शतकांअधिक काळ लोटला होता. ह्या देशात प्रत्येकजण आपणाला आर्य म्हणवून घेण्यात प्रतिष्ठा मानतो. त्या दृष्टीने हा शब्द निभावून नेता येईल. पण तत्पूर्वीच एतद्देशीयात मिसळून गेलेल्या युनानी, हूण, शक इत्यादिकांचा विचार केला तर हा आर्य शब्दाचा दुरुपयोग आहे. चाळीस अधिक वर्षांपूर्वी हिटलरनेही स्वतःस आर्य म्हणवून घेतले होते. काही परिच्छेद सोडून पुढे पाहिले तर नामावलीपुरती तरी ग्रीक, हूण, शकांची दखल लेखकाने घेतली आहे. पण कालखंडाची जाणीव पुसटली गेल्यामुळे त्याने काही परिच्छेदांच्या किंवा शतकांच्याही पलीकडे दृष्टिक्षेप केला नसेल; किंवा हा आर्यत्वाभिमानही असू शकेल.

दुसरे विधान लेखकाने इंग्रजांना दिलेले सर्वतोपरि उत्कृष्ट प्रमाणपत्र व ‘त्याचे भारतावरील वर्चस्व’ ‘ जवळजवळ तीन शतकें . . . कायम राहिलें’ असल्याची ग्वाही. तीन शतकांपूर्वी म्हणजे १६७१ मध्ये इंग्रज सुरतेला शिवाजीच्या धास्तीत होते ; औरंगजेब जिवंत होता ; अजूनहि त्याला शिवाजीनिधनानंतर पंचवीस वर्षे मराठ्यांशी युद्ध करून, जेरीस येऊन जर्जर झाल्यावर मराठवाड्यांतच आपला दफनविधी १७०७ मध्ये पार पाडायचा होता. मराठ्यांवर — पुणें, सातारा, नागपूर येथे — व पंजाबात शीखांवर इंग्रजांनी गेल्या शतकातच वर्चस्व मिळवले. ऐतिहासिक दृष्टी इतकी अधू असणे म्हणजे नव्या पिढीच्या माथी भ्रामक कल्पना रुजवणे होय. इंग्रजांचे गुणगान इंग्रज इतिहासकारांनी केले होते, इंग्रजी शिक्षणाने भारून गेलेल्या गल्या शतकातील भारतीयांनी इंग्रजांशिवाय प्राप्त परिस्थितीत अन्य उपाय नाही अशा असहाय अवस्थेत देखील इतके निर्भेळ प्रमाणपत्र इंग्रजांना दिलेले नव्हते. मेलेल्याची निंदा करू नये, झाले गेले विसरावे असे म्हणतात पण हे इतिहासाला लागू नाही. विपर्यस्त रीतीने लिहिलेला इतिहास खोडून, संशोधन करीत राहून सत्यावर आधारलेला इतिहास लिहिणे अवश्य आहे. ते राहिले बाजूलाच. संदर्भरहित, अनावश्यक व सर्वथैव असत्य विधाने न्यूनगंडनिदर्शक आहेत.

लेखक पुढे ‘ प्राचीन कालाचे इतिहासलेखन वस्तुनिष्ठतेपेक्षा काव्यमय, एकांगी, अतिरंजित कल्पना आधारावर लिहिले ’ गेले ही दुर्दैवाची गोष्ट समजतो. पण हा लेख वाचल्यावर भारतमातेचे सुदैव म्हणजे ‘त्याकालच्या युद्धस्थिती व प्रगतीचे मोजमाप फार सावधगिरीने व तर्कशुद्ध विश्लेषणात

काढलेल्या वास्तववादी निष्कर्षांत' नमूद करणे अजूनही फार दूर आहे याची खात्री पटते.

भारत म्हटले की चातुर्वर्ण्य आलेच. त्याचाही निर्देश पुढे आहे. पण त्या चातुर्वर्ण्याचा, युद्धाचा, युद्धाच्या उत्क्रांतीचा किंवा युद्धाच्या उत्क्रांतीच्या इतिहासाचा काही संबंध आहे की नाही याविषयी लेखकाने मुग्ध मौन पाळले आहे. निदान क्षत्रियवर्ग श्रमविभागणीच्या तत्त्वांवर भारताची संरक्षणक्षमता वाढविण्याकरता कल्पिला होता. एवढे साधे प्रमाणपत्र आपल्या व्यवहारज्ञ पूर्वजांना मिळते तरी ठीक होते.

युद्धावर पाश्चात्य देशात कितीतरी लेख, निबंध, ग्रंथ लिहिले गेले आहेत. त्यात बारीकसारीक युद्धाची माहिती, युद्धात गुंतलेल्या सर्व राष्ट्रांची, सेनापतींची तत्कालीन स्थिती, उपस्थिती, परिस्थिती व संस्थिती, त्यांनी मनाशी ठरवलेले व प्रत्यक्षात केलेले डावपेच, वापरलेली आयुधे यांची चर्चा करून सर्व संबंधितांच्या गुणावगुणाविषयी काढलेले निष्कर्ष असतात, प्रस्तुत लेख त्या बाबतीत अलिप्त आहे. बाप्पा रावळ, राणा संग, राणा प्रताप, शिवाजी राजे, संभाजी राजे, बाजीराव, शिंदे-होळकर यांची युद्धे, निदान पानिपतची तीन युद्धे, मोंगलांचा तोफखाना, मराठ्यांचा गनिमी कावा या सर्वांविषयीची का, कधी, कसे ह्या प्रश्नांची उत्तरे तर नाहीतच पण दखलसुद्धा घेतलेली नाही. अर्थात् लेखकाने सुरुवातीलाच म्हटल्याप्रमाणे 'ह्या देशात जीवनकलहासाठी मोठ्या प्रमाणावरची युद्धे जवळजवळ मध्ययुगीन काळापर्यंत झालीच नाहीत' व 'जीवनकलह तीव्रतर झालेला असताना सुद्धा भारताचा युद्धाकडे पाहण्याचा दृष्टिकोन शक्य तो युद्ध टाळण्याकडेच असलेला स्पष्ट दिसून येतो'. हे जर गृहीत धरले तर 'भारतीय युद्धाची उत्क्रांती' होणार तरी कशी व तिला इतिहास तो काय असायचा ? वदतोव्याघाताचे हे एक उदाहरण समजावे.

आता 'उत्क्रांती' हा शब्द विचारासाठी घेऊ. पूर्वी वापरात असलेली हत्यारे कसकशी बदलत गेली, पोलाद पितळ फार काय अस्सल (अरबी) घोडे याकरता आपण परकीयांवर कसे अवलंबून होतो याचे विवेचन या लेखात योग्य ठरले असते. मराठ्यांनी परिस्थिती सुधारण्याचा थोडाफार उपक्रम केला. ओतीव कामास सुरुवात केली, भीमथडी तट्टांची पैदास व जोपासना केली पण पाश्चात्त्यांचे ज्ञान व तंत्र आम्हाला कधी स्वास्थ्यांच्या अभावामुळे, कधी पैशांच्या टंचाईमुळे तर कधी आयती शस्त्रे, तलवारी, बंदुका, तोफा मिळतात तर का उगीच ती येथे तयार करण्याच्या फंदात पडा ह्या विचारसरणीमुळे

आम्ही सदा परावलंबी राहिलो, पाश्चात्त्यानी येथे एतद्देशियांच्या पलटणी उभारीपर्यंत आम्हाला त्यांच्या सैनिक शिस्तीचे यथार्थ दर्शन झाले नाही. त्यांनी प्रथम निजामाकडे " लाईनवाले " तयार करताच शिस्तबद्ध सैन्याची साथ उद्भवली. शिद्यांनी त्याचा चांगलाच उपयोग करून आपला दरारा बसविला. आम्ही अनुकरणाला सुरुवात केली पण ती अपुरीच राहिली. मग अनुयोजन तर दूरच राहिले. श्वास घेण्यापूर्वीच इंग्रजांची लाट माथ्यावर कोसळली. इंग्रजांना येथे आपले पाय इतक्या लवकर रोवणे अशक्य झाले असते. त्यावेळी सैन्याकरता हमरस्ते बांधले गेले नव्हते. शहरातच जेथे अबंब बोळ तेथे शेत, माळरान, जंगल, डोंगर पार पाडून वाहतुकीला सुलभ असे रस्ते असणेच शक्य नव्हते. पाऊलवाट, जनावरवाट, खटारावाट, पावसाळ्यात नाला-ओढा तर वर्षातून सात-आठ महिने झाडझुडप नसलेला वाहतुकमार्ग असा एकंदरीत खाक्या होता. इंग्रजांच्या सुदैवाने त्यांना हिंदुस्तानच्या अधिकांश भागावर सत्ता मिळते न मिळते तोंच इंग्लंड-युरोपात रेल्वे सुरू झाली. इंग्रज जात्याच जागरूक असतात. त्यावेळचा तडफदार गव्हर्नर-जनरल डलहौसी याच्या प्रेरणेने हिंदुस्तानात रेल्वे सुरू झाली. ती काही हिंदूच्या तीर्थाटनाकरिता किंवा मुस्लिमांच्या हाजयात्रेकरता नव्हती. आपल्या सैन्याच्या हालचालीकरता योजिलेल्या लोहमार्ग शृंखलांनी हिंदुस्तान पक्के बांधून टाकून शिवाय त्यांचा उपयोग वित्तवाहिन्यांसारखा करण्याचे ठरले होते. हे वित्ताभिसरण या देशाला मारक व इंग्लंडला पोषक असे होते. वाहतूक दुहेरी खरी पण एका बाजूने इंग्लंडला परिपोषक अशा स्वस्त व हुकमी कच्च्या मालाची आणि दुसऱ्या बाजूने हिंदुस्तानला परिशोषक अशा किंमती विक्रीय मालाची होती. शिवाय दोन्ही दिशेच्या वाहतुकीचे अजस्र भाडे इंग्लंडच्या खिशात पडे ते वेगळेच.

मथळ्यातील शेवटचा चौथा शब्द म्हणजे 'इतिहास.' इतर शब्दांची चर्चा करताना इतिहासाचीही थोडीबहुत दखल घेतली गेली आहे. ह्या लेखात इतिहास—युद्ध सोडून प्रत्येक पानावर व परिच्छेदात डोकावतो. प्रश्न एवढाच की तो इतिहास प्रस्तुत वा योग्य आहे काय? चीनची संस्कृति, मोहेंजोदरो, हराप्पा येथील भांडीकुंडी, कांचमणी, आर्यांची उंची व त्यांची सरळ नाके इत्यादिकांचा निर्देश कितीही बोधप्रद व ज्ञानात भर घालणारा असला तरी तो ह्या युद्ध संदर्भात अडगळीचा झाला आहे. आणि त्यामुळेच बहुधा लेखनविषयाला खरोखरीने उपयुक्त अशा मालमसाल्याला ठावच मिळाला नाही.

लेखकाने मध्ययुगीन काल ' इ. स. पू. ५०० ते इ. स. १५०० ' असा कल्पिला आहे. युरोपात ज्याला मध्ययुग किंवा डार्क एज् म्हटले जाते त्याच्या मर्यादांविषयी वाद आहे. मध्ययुग ही कल्पनाच अव्यवहार्य आहे. असेही म्हटले जाते. साधारणतः ग्रीक रोमन संस्कृती संपुष्टात आल्यापासून तो तुर्कांनी इ. स. १४५३ मध्ये कान्स्टंटिनिपोल हस्तगत करून अप्रत्यक्षरीतीने युरोपाच्या पुनरुज्जीवनाला रेनेसान्सला – हातभार लावला तोंवरचा काळ असे समजण्याचा प्रघात आहे. साठ सत्तर वर्षे उलटून जाण्यापूर्वीच मार्टिन ल्युथरने पोपची सत्ता झुगारून दिली व प्राटेस्टंट पंथ स्थापला. आठव्या हेन्रीने स्वतंत्र असे चर्च ऑफ इंग्लंड सुरू केले. आपल्याकडे इ. स. पूर्व ५०० व इ. स. १५०० ही काही खास वळणाची वर्षे नाहीत. इ. स. १५०० ही मर्यादा ठरली. तर महंमद घोरी मध्ययुगीन व इब्राहिम लोदी बाबर अर्वाचीन ठरतात. कदाचित बाबर हा ' कमी क्रूर ' मोगल असल्यामुळे लेखकाला इ. स. १५०० ही कालसीमा ग्राह्य वाटली असावी. हा कालखंड फार मोठा, २००० वर्षांचा असल्यामुळे त्यात अनेक ' संस्कृतींचा उदय, विकास व ऱ्हास ' झाला हे मान्य करावे लागते. पण इजिप्तचा उदय इ. स. पू. ५००० ते ३००० ह्या पिरॅमिड-निर्मितीच्या कालात झाला नव्हता व त्याच्या उदयाने इ. स. पू. ५०० साल उजाडण्याची वाट पाहिली असे का लेखकाला सुचवायचे आहे ? याच कालखंडात म्हणे खिस्ती व इस्लामी यांच्या ' धार्मिक एकात्मतेची भावना व राष्ट्रीय भावनेचे बीज ' रुजू लागले. या विधानावर खुद्द पोप आणि ल्युथर काय मत देतील बरे ?

यापुढे आता लेखकाने योजिलेल्या विशेष शब्दसमूहांकडे वळू. ' अरब, तुर्क, मुसलमान व मोगल ह्या इस्लामधर्मीय ' – ही शब्दावलि पहा. यातून कितीतरी निष्कर्ष काढता येतात. मुख्य म्हणजे मुसलमान इस्लामधर्मीय होते हा ! दुसरा म्हणजे तुर्क, अरब व मोगल हे मुसलमानांपासून त्यावेळी अलग होते. त्यावेळी म्हणण्याचे कारण तुर्क, अरब, मोगल हे शब्द धर्मवाचक नव्हेत. त्यांनी मुसलमानी धर्म स्वीकारण्याआधी ते विविध धर्मीय वंशसमूह होते. पण ज्या कालात लेखकाने त्यांना एका दोरीने बांधले आहे त्यावेळी ते सर्व मक्का-मुखीय होते. ' साहजिकच धर्मयुद्ध लढणाऱ्या भारतीयांचा रानटी, क्रूर व हीन पातळीवर युद्ध करणाऱ्या दगाबाज परकीय मुसलमानांपुढे टिकाव न लागल्या-मुळे ' इ० इ० भारतीयांनी काही युद्धसंकेत पाळले होते हे खरे पण ते विशुद्ध युद्ध करीत असत हे म्हणणे रामायणातल्या वालीला, महाभारतातील जयद्रथाला किंवा अभिमन्यु-द्रोणांना पटते का हे पाहिले पाहिजे. चाणक्याने अर्थशास्त्रात

शत्रूवर कुरघोडी करण्याकरता कोणते धर्मपूत सोवळे उपाय सुचविले आहेत तेही तपासणे जरूर आहे. तो डावपेच मुसलमानांकडून शिकणे अशक्य कारण महंमद पैगंबराला जन्मास यावयाला अजून सहा शतके अवधी होता.

अर्वाचीन काळाच्या म्हणजे इ. स. १५०० ते अद्यावत 'याच्या पूर्वार्धात' "युद्ध हे अजूनसुद्धा राजेरजवाडे व त्यांनी बाळगलेली भाडोत्री शिबंदी ह्यांच-पुरते मर्यादित राहिले होते. ह्या काळाच्या पूर्वार्धात सर्वसाधारण जनतेचा युद्धाशी फारसा संबंध आलाच नाही. दक्षिणेतील मराठेशाहीच्या उदयामुळे मात्र, जनतेचा युद्धाशी जवळचा संबंध येऊ लागला, ह्याचे मुख्य कारण म्हणजे राजसत्तेचे विकेंद्रीकरण होऊ लागून राजसत्ता राजांचे हातातून सर-दारांचे हातात गेली हे होय. त्यामुळे राजकीय सत्ता व शासनांना सामाजिक वळण येत गेले." अवतरण लांबलचक आहे. पण लेखकाने पल्लेदार विधाने गोलंदाजी तऱ्हेने केल्यामुळे नाइलाज आहे. मराठेशाहीला कोणी खरीखोटी प्रमाणपत्रे दिली की सर्वसाधारण मराठी वाचकांची छाती स्वाभिमानाने फुगणे स्वाभाविक आहे. राजा ही पदवी साताराच्या गादीला लागू पडते व राजसत्तेचे विकेंद्रीकरण म्हणजे पेशवे, शिंदे, होळकर इत्यादिकांची मुलुखगिरी. ही सुभे-दारीची पद्धत मराठ्यांच्या उदयाआधीच कितीतरी शतके चालू होती. केंद्राचे व सरदारांचे संबंध कोण किती ओढू ताणू शकतो यांवर अवलंबून असत. राजसत्ता कायद्याने तर नाहीच पण प्रत्यक्षात सरदारांच्या हाती गेली म्हणजे तिला काही सामाजिक वळण लागत नाही. जर त्या काळांत तिला सामाजिक आधार असता तर पानिपतानंतर आठ दहा वर्षातच दिल्लीपर्यंत धडक मारू शकणाऱ्या त्या काळच्या हिंदुस्तानातील एकमेव एतद्देशीय खंबीर सत्तेला इंग्रज पुढल्या वीस तीस वर्षातच आतून पोखरू शकले नसते व देशी माणसाकडूनच ते शनवारवाड्यावर आपले निशाण रोवून घेण्यास असमर्थ ठरले असते. राष्ट्रीय आत्मश्लाघा पराकाष्ठेला गेली म्हणजे इतिहासापासून बोध घेणे अशक्य होते. शत्रूंच्या क्रूरतेमुळे व हीनतेमुळे आपला टिकाव लागला नाही असे म्हणणे हे आत्मवंचना करून घेण्यासारखे आहे. कदाचित् रोखठोक युद्धा-वरच लक्ष केंद्रित केल्यामुळे लेखकाला राजकारण व समाजशास्त्र या गुंता-गुंतीच्या विषयात आपल्या विचारांना स्पष्ट आकार देता आला नसेल.



नवभारत मासिक

प्रकाशन स्थळ : ३१५ गंगापुरी वाई.

प्रकाशन दिनांक : दरमहा एक तारीख.

मुद्रक : मधुकर शंकर साठे

जात : हिंदु.

पत्ता : दि प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी वाई.

प्रकाशक : वि. म. बेडेकर.

जात : हिंदु.

पत्ता : ३१५ गंगापुरी वाई.

—प्रा. वि. म. बेडेकर.

जात : हिंदु.

पत्ता : ७८३ शिवाजीनगर पुणे ४.

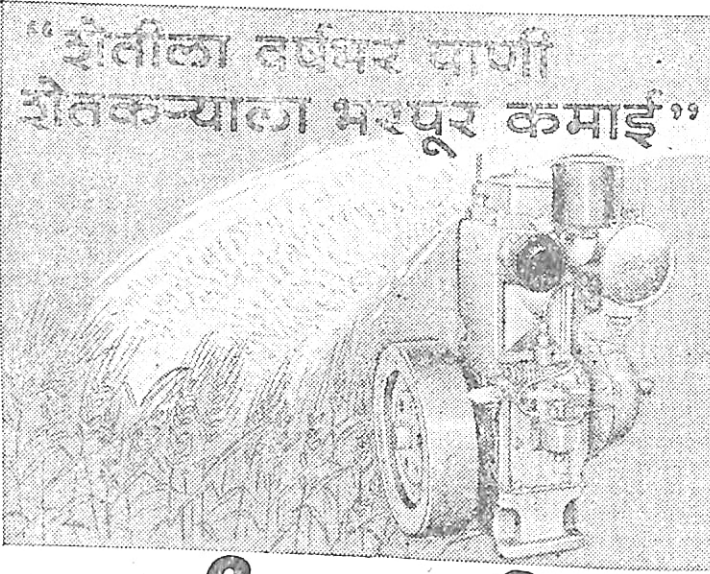
मालक : प्राज्ञपाठशाळामंडळ गंगापुरी, वाई

[रूल नंबर ८, रजिस्ट्रेशन ऑफ् न्यूजपेपर्स सेंट्रल रूल्स १९५६ अन्वये प्रकाशित].

अनुक्रमणिका







पाणी.... पाणी

हवं तेव्हा, हवं तितकं

शेतातून सोनं पिकवायचं असेल तर पिकाला वर्षभर,
हवं तेव्हा – हवं तितकं पाणी मिळायला हवं.

त्या साठी भरवश्याचं असं 'एकच'

किर्लोस्कर एंजिन

३ ते १५ हॉर्स पॉवर



किर्लोस्कर ऑईल एंजिन्स लिमिटेड,
रजि. ऑफिस – एल्फिन्स्टन रोड, पुणे-३

Tom & Bay/KO-7181-M

(१) एंजिनसाठी किर्लोस्कर ऑईल एंजिन्स् यांनी या ट्रेडमार्कच्या उपयोगाचा अधिकार नोंदविला आहे.

अनुक्रमणिका

